فالح عبد الجبار

العمامة والأفندي

سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني

ترجمة

أمجد حسين

مكتبة الفكر الجديد

منشورات الجمل

فالح عبد الجبار

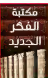
العمامة والأفندي

سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني

ترجمة

أمجد حسين

منشورات الجمل



المؤلف، **فالح عبد الجبار**، وُلد ببغداد ١٩٤٦، حائز على دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة لندن ـ كلية بيركبك، مختصّ بعلم اجتماع الأديان، ونظم المعرفة، وبناء الأمم والتنظيم الاجتماعي، عمل في عدد من الجامعات الأوروبية والاميركية، ويعمل الآن مديراً لمعهد «دراسات عراقية». له عدد من المؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية.

فالح عبد الجبار: **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**،
ترجمة: أمجد حسين، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٦٦٨١١٨
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

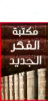


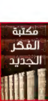
الإهـداء

فاطمة

إليك أهدي هذا الكتاب




مكتبة
الفكر
الجديد


مكتبة
الفكر
الجديد

تقديم

البروفسور سامي زبيدة

استاذ علم الاجتماع ـ جامعة لندن ـ كلية بيركبك

الفضاء الشيعي في العراق مركّب، ومتعدّد الأبعاد، فهو جماعة دينية، وتخوم اجتماعية، وتشكيلات سياسية، وينبوع أفكار ومعرفة. هذا الفضاء غير متجانس اجتماعياً، فهو يضمّ الطبقات الاكليركية في العتبات المقدسة، وبرجوازية المدن، والمثقفين الحديثين، والفلاحين القبليين، وشيوخ العشائر.

وان السياسة في هذا الفضاء لا تنحصر في عصبوية طائفية موحدة، بل تنطوي على مركّب متنوع من المصالح والايديولوجيات والحركات، التي تتجاوز التخوم الطائفية في أغلب الاحيان. فقد برز المثقفون والنشطاء الشيعة في معظم الحركات السياسية، والتيارات الفكرية الحديثة في العراق.

وضمّ الحزب الشيوعي العراقي الكثير من القادة والكوادر الشيعية، واجتذب أوسع التأييد القاعدي في المدن والأحياء الشيعية. كما برز القادة الشيعة في مختلف الأحزاب القومية، بما في ذلك حزب البعث، قبل أن يقع فريسة «قبلية» الحكومة.

وفي حاضنة العتبات المقدسة، كربلاء والنجف، نشأت تاريخياً ثقافة فريدة وثرّة، في الفقه والطقوس والشعر والأدب، علاوة على الفولكلور والأعراف الاجتماعية، وراحت هذه الثقافة تنتشر في أرجاء البلاد وسط المحتشدات الشيعية. ويلعب ما يمكن أن نسميه طقس عاشوراء المركّب دوراً محورياً في هذه الثقافة، محدداً بنية الكثير من موتيفاتها وأيقوناتها ونتاجاتها الأدبية. ولقد تمازج نسيج هذه العناصر بالايديولوجيات السياسية ورموز الاعتراض والتمرد في العقود الأخيرة، رغم أنها بقيت، في معظم أدوار التاريخ، في حاوية ثقافة هادئة، لا سياسية. غير أن هذه العناصر الثقافية ليست محصورة في حدود الجماعة، بل اندمجت في المجال العالم لمجتمع عراقي يزداد تسييساً باطراد، وغدت، في معظم الحالات، رمزاً للنزاع والتحدي.

ومن الواضح أن هناك صلة حميمية بين المؤسسات والشخصيات الدينية في إيران،



والمؤسسات والشخصيات الدينية النظيرة في العراق. فهناك كثرة من المراجع الدينية الإيرانية مكثت، عند هذه النقطة أو تلك، في مدن العتبات المقدسة، بما في ذلك آية الله الخميني، وان العديد من الأُسر الدينية ذات منحدر إيراني. أما المدارس الدينية في مدن العتبات فهي مؤسسات كوزموبوليتية تضم طلاباً وأساتذة من شتى البلدان، وإن يكن أغلبهم من إيران. مع هذا فإن التشيع العراقي متميز عن نظيره الإيراني في نمط علاقة المؤسسات الدينية بقطاعات المجتمع، وفي الطابع «البدوي» لبعض موتيفاته وطقوسه ذات المحتوى القبلي، وفي الثقافة العربية والهوية العربية لأعضائه.

وعلى امتداد قرن من نشوء وتطوير الهوية العراقية، والثقافة العامة العراقية، اتخذ التشيع شكله الخاص.

إن كتاب فالح عبد الجبار مساهمة فريدة، وقيمة في دراسة الإطار الحديث للتشيع في العراق، مجتمعاً وثقافة وسياسة. وهو يرسم لوحة أخاذة عن المشهد الشيعي بمؤسساته ومرجعياته، بشخوصه وأسره، وفئاته، وباقتصاد الحياة الدينية، وحالات المد والجزر المالي فيها.

وان الجزء الخاص بالفضاءات الثقافية أخاذ بما يحويه من سرديات عن المعرفة الدينية، ووسائط نقلها، والطقوس، ببنيتها السياسية المرتبطة بأحداث معينة.

إن وصف وتحليل الحركات السياسية الشيعية، ومنابعها الاجتماعية والفكرية هي بؤرة اهتمام الكتاب، لكن ذلك يندرج في إطار أوسع يقدم ثروة من المعلومات والاكتشافات عن العراق، مجتمعاً وسياسة. وهنا يقدم الكتاب لمحة تاريخية عن تشكّل الدولة العراقية ومؤسساتها من ناحية القوى الاجتماعية التي صاغتها، كما يحتوي الكتاب تحليلات هامة عن المنابع الاجتماعية لنظام حكم صدام، والنتائج التي آلت اليها.

ويحتل المؤلف موقعاً فريداً يؤهله للكتابة عن تاريخ العراق الحديث. فهو مشارك بارز في المشهد السياسي والثقافي، أولاً داخل بلاده، ثم، شأن العديد من المثقفين الذين نجوا من التصفية، في المهجر. وان معارفه وأبحاثه علمية صارمة، لكنها لا تنبع من معطيات أرشيفية وثائقية فحسب، بل هي ثمرة ارتباط وثيق بالأحداث والشخوص والتيارات الفكرية، بل إن سردياته مشبعة بمعرفة حميمية بالتاريخ والسياسة في عموم المنطقة، ما يضفي على البحث منظوراً مقارناً، أما التحليل فإنه ثري بالمعرفة النظرية الاجتماعية والسياسية. إن الكتاب أشبه بوليمة معرفية لكل دارس للعراق أو المنطقة، كما لكل قارئ عليم وفضولي.

لندن، كانون الثاني ٢٠٠٣



المقدمة

الولايات المتحدة، الحرب، العراق

سوف يندرج يوم التاسع من نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ في كتب التأريخ بصفته يوم السقوط. إذ لم يكد ينقضي يومان على ذكرى تأسيس حزب البعث (في السابع من نيسان) وواحد وعشرون يوماً على بدء الغزو حتى آلت المعركة التي أطلق صدام حسين عليها اسم «أم الحواسم» (أم جميع المعارك) إلى نهايتها وتناثر كامل الصرح المادي لنظام حكم البعث الشمولي حطاماً. وأمام دهشة العالم لم يبْذُل الجيش سوى قدر ضئيل من المقاومة. فلم يُبْدِ أيَّ جهد قتالي سوى (فدائيي صدام) ومتطوعين عرب وبضع وحدات من الحرس الجمهوري الخاص وأعضاء متفانين في حزب البعث. بل إن المقاتلين العرب الذين أجرى معهم تلفزيون أبو ظبي لقاءً (٢٠ ـ ٢٢ نيسان) أعربوا عن حنقهم ومرارتهم إزاء ما تعرضوا له من إطلاق نار عليهم من الخلف، لا من جانب القوات الأمريكية التي كانوا يواجهونها.

لعل الأغلبية العظمى من العراقيين لم تكن راغبة في الدفاع عن نظام البعث. لماذا؟ أذلك نابع من افتقارهم إلى الحس الوطني؟ لا، أبداً. فالوطنية العراقية كانت قوة نابضة بالحياة، ولعلها كانت، على الأرجح، مقطوعة الصلة بحكم البعث. ويكمن السبب في طبيعة النظام الشمولي الأسري الذي كان



صدام حسين قد خلقه على صورته الخاصة. ولقد قام الروائي الروسي فيودور دوستويفسكي، في روايته «مذلون مهانون» بوصف رجل وكلب صارا، بعد سنوات من عيشهما المشترك، متشابهين. ولم يحدث في التأريخ السوسيولوجي الحديث أن شابه نظام سياسي خالقه كما غدا العراق الحديث مرآةً تعكس بشكل دقيق صورة صدام حسين.

لقد تفكك العراق العلماني الحديث على نحو متدرج بفعل ممارسة السلطة بشكل ضار. وحلّ بدلاً عنه خليط من الحزب والقبيلة والدين والنفط والشرطة السرية، متشرباً سياسة الخوف، وسياسة الأعطيات وسياسة السطوة الأبوية (البطرياركية) وسياسة استغلال المقدسات وتوظيفها. ولقد أكمل النظام الشمولي الأسري دورة حياته من خلال قيامه بإنتاج نقيضه على نحو مطّرد. ففي البدء شرع ببناء مؤسسات لا شخصية، غير أنه انتهى إلى شخصنة السلطة والترويج لعبادة الشخصية. ثم سعى جاهداً إلى مجانسة الأمة، لكن أساليبه الصهرية أدت إلى تعميق الفوارق الإثنية والدينية والثقافية، ما أدى إلى تمزيق نسيج بناء الأمة. وكانت سياسته الاقتصادية المركزية تدّعي أن المساواة هي المثل الأعلى، أما في حقيقة الأمر فإنها أفضت إلى توسيع الهوّة ما بين الأثرياء والفقراء، الأمر الذي أدى إلى خلق رأسمالية أقارب ومحاسيب وأتباع، وإلى إفقار عامة الجماهير. كما أن النظام ادّعى احتضانه لمثل التقدم العليا، بيد أنه دمر الروابط المدنية وسعى جاهداً لإحياء منظومات القيم التقليدية، التي عفّى عليها الزمن، وإيديولوجيا النسب والخطاب الديني الأصولي.

ونشأت على ما يبدو فجوة بين النزعة القومية الرسمية للدولة (اشتراكية البعث الوحدوية ـ العربية) والنزعة الوطنية الشعبية. وبالتدريج انقطعت الصلة بين معظم الناس مع الطبقة ـ العشيرة الحاكمة، هذه الطبقة التي لم تكن مجموعة صغيرة تتربع على عرش السلطة، بل كانت طبقة ـ عشيرة كبيرة تتألف من نخب الدولة والحزب والزعامات القبلية الموالية، وشكلت بذلك صفوة كبيرة متلاحمة بأواصر الدم والمصاهرة والروابط الإيديولوجية والمصالح الاقتصادية، علاوة على ما يسميه تشارلز تريب Charles Tripp «وحدة الشعور الجمعي بالذنب».

منظور الولايات المتحدة

إذا تذكرنا توق إدارة بوش لإجبار الرئيس صدام حسين على الاستسلام بلا قيد أو شرط، فإن الحملة العسكرية الأمريكية التي دمرت حكم البحث تذكّرنا بـ«قصة موت معلن» في رواية غابريل غارثيا ماركيز الشهيرة: ثمة متهم باغتصاب تجب تصفيته، والكل يعرف ذلك، ولكن لا أحد يقدم على فعل أي شيء لإيقافه عند حده. بيد أن هناك فرقاً واحداً: فلقد علت أصوات كثيرة، مثل رئيس الوزراء الروسي يفغني بريماكوف، تنصح الدكتاتور باتباع السبيل الآمن المعروض عليه ومغادرة العراق من أجل إنقاذه من كوارث الحرب.

أما السبب الذي دعا الولايات المتحدة إلى تغيير نهجها من استراتيجية الاحتواء السابقة إلى سياسة إزاحة النظام فقد كان، وما يزال، موضوعاً للنقاش. غير أن عدداً من التحولات الرئيسية هي التي أدت إلى تغيير هذا الاتجاه. ويندرج عامل الدين، أو الإسلام في عداد هذه التغيرات.

كانت استراتيجية الاحتواء التي اتبعتها أمريكا تعمل على ثلاثة مستويات رئيسية: أولها العقوبات الاقتصادية التي خلّفت آثاراً جسيمة على السكان المدنيين، وكانت تشكل عبئاً لم يخفّ نسبياً إلا حينما تمت الموافقة على برنامج (النفط مقابل الغذاء) في العام ١٩٩٦. أما المستوى الثاني فيتمثل في العملية المذلّة لنزع سلاح النظام بالقوة من خلال إشراف (اليونسكوم) وهي لجنة الأمم المتحدة المختصة بهذا الشأن. وتمثل المستوى الثالث في قضم السيادة (من خلال فرض منطقتي «الحظر الجوي» في شمال البلاد وجنوبها). ولكن، حينما أفلح العراق في إيجاد منافذ له، من خلال استغلال ثغرات الحصار، ومن ثم طرد المفتشين الدوليين في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨، فإن أصوات الصقور شرعت تتعالى في الولايات المتحدة[١].

---

(١) انظر على سبيل المثال:

The Washington Post, Glenn Kessler, «US Decision on Iraq Has Puzzling Past», January 2002, P. A01.



ثمة ثلاثة عوامل متشابكة قد تقدم تفسيراً للسبب الذي جعل الولايات المتحدة تتحول من سياسة الاحتواء إلى سياسة الإزاحة. ذلك أن فشل استراتيجيتها السابقة يمثل أحد الأسباب، في حين تشكل مأساة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ سبباً آخر. ويضاف إليهما النجاح السريع في إزالة نظام حكم طالبان القروسطي في أفغانستان وما ولّده من آمال مفرطة بالتفاؤل[١].

اجتمعت هذه العوامل وهيأت الحافز لظهور عامل رابع: صعود جناح المحافظين الجدد في إدارة جورج دبليو. بوش. هذا التوجه الإيديولوجي يعكس ويضم قيماً معينة ومفاهيم عالمية (لليمين الإنجيلي الصاعد)، وينطوي على ميل أحادي قوي، ومفهوم، لحقبة ما بعد الحرب الباردة بصفتها ساحة لحرب الحضارات بدلاً عن كونها إيذاناً بقيام عالم ليبرالي معولِم ومعولَم. وبهذا، يحل هذا التوجه محل رؤية آدم سمث[٢] القائمة على أساسٍ من اقتصاد السوق المنظّم ذاتياً، واستبدالها بمفهوم صاموئيل هنتينغتون حول «صراع الحضارات»[٣]. ذلك أن سمث يفترض عالماً يحكمه الاقتصاد لا السياسة وتضمحل فيه وتتلاشى أهمية الدول ـ القومية والطبقات السياسية والعسكرية، أما هنتينغتون فإنه يلغي عالم الدول ـ القومية الحقيقي ليحل محله عالماً متخيلاً مقسماً إلى كتل حضارية جديدة، معزولة بعضها عن بعض عزلاً

---

(١) انظر مقالتي الموسومة:

«Difficulties and Dangers of Regime Removal, MERIP, Winter 2002, No 225, p.18 - 19.

(٢) إن الموضوعة الرئيسية في كتاب **(ثروة الأمم)** لآدم سمث هي المجتمع التجاري ذاتي التنظيم الذي لا يحتاج سوى حد أدنى من الحاكمية التي تقوم، ببساطة، بإدارة شؤون القضاء والدفاع وربما بعض الأشغال العامة. بل إن بيروقراطية سمث خاضعة لقوة العرض، والطلب. ويطبق الليبراليون الجدد هذه الموضوعة على السياسة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة مقدمين الاقتصاد على السياسة.

(٣) Samuel Huntington, **The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order**, New York, Simon and Schuster, 1996.

ـ راجع مقالته الموسومة:

«The Clash of Civiligation?» Foreign Affairs, Summer 1993.



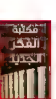
دائمياً ومتجسدة في مَعْلَم واحد: الدين. ومن منظور المحافظين الجدد فإن هذا العالم يستدعي القيام بزحف عسكري لتحقيق العولمة. وهذه أقرب ما يكون إلى عولمة كلاوزفيتسية، تتخللها ظلال نزعة انفراد أمريكية قوية[١]. وكما يخشى الفرنسيون، فإن من شأن هذا النهج أن يضع نهاية للنظام العالمي الذي نشأ في أعقاب العام ١٩٩١. وفي واقع الحال، فمن الجائز أن يكون هذا قد حدث فعلاً.

لقد عملت مأساة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر على تعزيز محاجّة المحافظين الجدد. بل لقد كسبت تعاطفاً عالمياً أدى إلى غزو أفغانستان، لكنها جوبهت بمعارضة عالمية لغزو العراق.

لقد كانت هجمات الحادي عشر من أيلول موضع تفسيرات متعددة في الغرب وفي غيره من أرجاء العالم، وسوف تظل موضع نقاش وتأويل على امتداد أمد طويل من قادم الزمان. فالذين شنوا هجوم الحادي عشر من أيلول حلفاء سابقون للولايات المتحدة: «الجهاديون» الأصوليون، الجدد. فلقد كانت الأصولية حليفة للولايات المتحدة خلال الحرب الباردة، وقد استُخْدِمت أداةً إيديولوجية في وجه الراديكالي جمال عبد الناصر في مصر خلال خمسينات القرن العشرين وستّيناته، ثم ضد الاتحاد السوفييتي في السبعينات، ثم ضد أفغانستان إبان حكم الشيوعيين المدعومين سوفياتيّاً في الثمانينات. ولا ريب في أن أسامة بن لادن كان نتاجاً شرعياً لمعاداة الشيوعية، وللحنبلية المتزمتة، وللثروة النفطية، ولعنف (وكالة المخابرات الأمريكية). ولكن، في أعقاب حرب الخليج في العام ١٩٩١، تمرد هذا الوحش الفرانكشتايني ضد خالقه وراعيه العالمي سابقاً: الولايات المتحدة. ويستطيع المحافظون الجدد (بل ربما فعلوا ذلك) إقحام هذا الأمر في الخارطة المعدَّة تقريباً لخطوط الانقسام الحضاري.

ولم يمض وقت طويل على انهيار (مركز التجارة العالمي) في نيويورك

(١) Karl Clausewitz, **On War** (First published in 1832), Pelican Books, 1968.



حتى أخذت الأصوات تتعالى في الحال باتجاه العمل على تغيير نظام الحكم في كل من أفغانستان والعراق.

إن النجاح الخاطف الذي سجلته الولايات المتحدة في إزاحة نظام طالبان الأصولي كان، ولا يزال في الواقع، يشكل عاملاً محفزاً على الإقدام على المزيد من التجارب في ميدان عمليات إزاحة الأنظمة بالجراحة العسكرية.

ولكن، إذا كانت طالبان جزءاً من الساحة الأصولية، فكيف يمكن للعراق العلماني أن يكون أهلاً لذلك؟ لعلنا نجد الجواب على هذا التساؤل في مسألتين. أولاً أن (عقيدة بوش) الناشئة ترى الخطر الجديد في إمكانية عقد قران بين الدول المنبوذة ونزعة التشدد الإسلامي العنيف، حيث تقوم الأولى بتقديم الوسيلة (أسلحة الدمار الشامل) والثانية بتزويد القوة المنفذة[1]. والعراق مناسب لهذا القران من زاويتين: بصفته درساً للآخرين، وثقلاً

(١) «إن النجاح في حرب جديدة ضد العراق سيكون لحظة حاسمة في تطور (عقيدة بوش. . . الذي هو محاولة لتقنين العلاقات الدولية في حقبة ما بعد الحرب الباردة. . . فإن بلداناً في الشرق الأوسط والعالم النامي الأوسع سوف تقع تحت ضغط متزايد من أجل الخضوع لقواعد معينة. . . وتتعلق هذه [القواعد] بالقضاء على كل نشاط إرهابي في هذه المنطقة. وبالشفافية في أعمال مصارفها، والترتيبات التجارية، والتخلص من أسلحة الدمار الشامل».

Tobg Dodge, IISS paper, Dubai Conference, 15 - 17 Feb. 2003.

لقد كان صعود وتيرة العنف المقترن بالدين ظاهرة استثنائية منذ الثمانينات. فقد قامت الإيديولوجيات العلمانية والدينية، بدرجة متساوية، بشرعنة العنف المنظم الذي يستهدف المدنيين، أي الإرهاب. ولقد ساهمت جميع الأديان الرئيسية بهذه الزيادة الحادة في العنف السياسي، ولكن السمعة المشينة طبعت مجموعة صغيرة واحدة: هي القاعدة، ورجلاً واحداً هو أسامة بن لادن. . واستناداً إلى أحد الباحثين، ففي العام ١٩٨٠ سجلت الولايات المتحدة منظمة دينية واحدة لا غير كانت ضالعة في الإرهاب، بينما في العام ١٩٨٨ سجلت ثلاثين منظمة كان نصفها منظمات دينية. ولقد ازدادت نسبة المجموعات الإرهابية الدينية من (١٦) من أصل (٤٩) منظمة في العام ١٩٩٤ إلى (٢٦) من أصل (٥٦) منظمة في العام ١٩٩٥.

انظر من بين مراجع أخرى:

Mark Juergens Meyer, **Terror in the Mind of God**, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 6 - 7; John Esposito, **Unholy War, Terror in the Name of Islam**, Oxford, Oxfor University Press, 2002.



معاكساً. فالعراق يُنظر إليه على أنه دولة «منبوذة» عدوانية، وخطراً كامناً بالمعنى الوارد في (عقيدة بوش). فإذا ما أزيح نظام حكمه فإنه قد يصبح عبرةً لغيره، من ناحية، ويمكن توجيه مجتمعه العلماني المفترض، ليشكّل ثقلاً معاكساً للنزعة الإسلامية المتشددة على امتداد الشرق الأوسط، من الناحية الأخرى. وبكلمة أخرى، فإن من شأن العراق الجديد أن يشكّل، من وجهة نظر المحافظين الجدد، نقيضاً لشبه الجزيرة العربية المحافظة والموبوءة بالأصولية.

لقد كان العراق يمثل هذا النقيض على امتداد زمن طويل: فلقد كان فيه نظام ملكي حجازي ـ شافعي يحكم شعباً شيعياً وحنفياً ـ شافعياً، وتوجد فيه مؤسسات ليبرالية وحداثة مناهضة للقبلية، مقابل شبه جزيرة عربية نجدية ـ حنبلية يحكمها نظام بطرياركي تقليدي مؤيد للقبلية. بل لقد كان العراق الجمهوري يشكل نقيضاً أقوى، على الرغم من زاوج المصلحة قصير الأمد الذي جمع الطرفين خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية.

كان نزع سلاح العراق يمثل مقاربة الحد الأدنى، أما دمقرطته فإنها تمثل مقاربة الحد الأعلى. وفي هذا الشأن، ثمة انقسام داخل الإدارة الأمريكية إلى جناحين: الواقعيون في وزارة الخارجية الذين يدعون إلى إحداث «تغيير محدود» يستهدف إقامة حكومة مستقرة وصديقة في العراق، والمثاليون المتخندقون في وزارة الدفاع وفي مكتب نائب الرئيس ديك تشيني وفريق الأمن القومي يدعمهم عدد من رجال الكونغرس، وهؤلاء يفكرون في دمقرطة علمانية مكتملة[١]. ومن هنا تكررت التصريحات حول زحف الديمقراطية إلى الشرق الأوسط غداة تحرير العراق.

أما بالنسبة إلى العراق، فإن تحقيق مثل هذه المخططات الكبرى يستدعي تحقيق شرطين مسبقين: العلمانية والديمقراطية. ومن باب المفارقة أن

---

(١) T. Dodge and S. Simon, «Iraq at the Crossroads», IISS, **Adelphi Paper**, No.354, Oxford University. Press, 2003, p.87.



علمانية العراق كانت ولا تزال معرضة لخطر حقيقي، وبالمثل نسيجه المدني اللاقبلي وروابطه التوكفيلية [نسبة إلى ألكسي توكفيل] المدنية، وهي الجوهر الحقيقي لأية ديمقراطية قابلة للحياة[1].

منظور الشيعة في المنفى

تركزت أنظار الحركات الإسلامية الشيعية تركزاً مفرطاً على ما اعتبرته فرصة نادرة تقدمها حرب إدارة بوش لإعادة تشكيل النظام السياسي، وفي نهاية المطاف فرصة لأسلمة السلطة و/أو الثأر لما وقع على الشيعة من ظلم طائفي. ويبدو أن النشطاء الشيعة الإسلاميين، وربما الليبراليين منهم، من كلا الجيلين الأقدم والأحدث، متفقون على أن الساسة الشيعة في عشرينات القرن الماضي كانوا قد ارتكبوا خطأً فادحاً حينما فقدوا حظوة القوة الاستعمارية، بريطانيا العظمى، التي كانت تمتلك مفاتيح تشكيل النظام السياسي ـ تشكيلاً بعيداً عن إرضاء الشيعة. أما الآن، فإنهم يعتقدون بأن الوقت قد حان لإصلاح ذلك

---

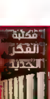
(١) حول التهديد الذي تعرضت له العلمانية في العراق، انظر مقالتي الموسومة:

«Four-Headed Dragon», **The World Today**, London, March 2003.

لقد أقمت محاجتي في هذه المقالة على أساس أن «الحملة الإيمانية» التي رعتها الدولة العراقية، والتسلل المتواصل للوهابية عبر الحدود العراقية ـ السعودية المهلهلة، والمواقف المعادية للعلمانية التي يتخذها (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) تشكل تهديداً حقيقياً لمستقبل العلمانية في العراق. وقد يغير (المجلس الأعلى) مساره إذا ما اتخذ حياله الليبراليون الشيعة موقفاً علمانياً صلباً. وحتى الآن لم يقم هؤلاء باتخاذ مثل هذا الموقف. ومن الناحية الثانية، فإن إيران، والسعودية كانتا تشكلان أداة لمناهضة العلمنة، وقد تستمران في هذا المنهج. وثمة مكوّن آخر في هذه العملية يتمثل في ضعف النزعة القومية العربية وفي تدمير الروابط المدنية. وللاطلاع على أهمية الروابط المدنية، انظر:

Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, 2 vols, New York, Randon House, 1990.

يعتبر دي توكفيل الروابط المدنية الطوعية المحرك الأكبر للمجتمع الحديث. بل هي في الواقع جوهر التعددية. إن هذه الروابط والاتحادات التي تمتد جذورها إلى مفهوم مونتسكيو حول المؤسسات «الوسيطة» تقوم بتبطين الفراغ الموجود بين الأفراد والسلطات القائمة، وتقوم على أساس فصل الميادين السياسية عن الميادين الاقتصادية.



الخطأ[1]. وهكذا أمست الرعاية الأمريكية هي القاعدة المقبولة تقريباً، باستثناء بضعة أصوات إيديولوجية ضعيفة تعارض مثل هذه العلاقات مع واشنطن.

ابتداءً من العام ١٩٩٢، أصبحت جميع الأحزاب الإسلامية الشيعية، (حزب الدعوة) و(المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)، و(منظمة العمل الإسلامي)، تشارك بهذه الطريقة أو بغيرها في (المؤتمر الوطني العراقي) الذي ترعاه الولايات المتحدة ويقوده رجل الأعمال الليبرالي الشيعي العراقي أحمد الجلبي. ولكن جميع هذه الأحزاب انسحبت في غضون بضع سنوات من عمر (المؤتمر)، الواحد تلو الآخر. وآنذاك أمسى (المؤتمر) على حافة الانهيار والتفكك.

في أواخر العام ١٩٩٦، باشر (المجلس الأعلى) بإقامة اتصالات منتظمة مع إدارة الرئيس كلنتون من خلال مكتب (المجلس) في لندن، الذي كان يترأسه حامد البياتي. وبهذا، يكون (المجلس) قد تجاوز واحداً من المحرمات القديمة. ولربما يكون (قانون تحرير العراق)، الذي أقرّه الكونغرس في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨ قبيل (عملية ثعلب الصحراء)، قد شجع بدرجة أبكر (المجلس الأعلى) على انتهاج هذا المسار الجديد بدلاً عن الامتناع عن التواصل الفاعل مع الدبلوماسية الأمريكية. وفضلاً عن ذلك، فلربما كان انتخاب الإصلاحي محمد خاتمي في إيران في أيار/ مايو ١٩٩٧ قد حفّز (المجلس الأعلى) على اتباع هذه السياسة.

ومنذ ذلك الحين صار البياتي يحظى بمناسبات عدة يظهر خلالها في لقطات مع مختلف المسؤولين الأمريكيين بمن فيهم وزيرة الخارجية السابقة مادلين أولبرايت. وسرعان ما غدا (المجلس الأعلى) جزءاً أساسياً من الطيف

---

(١) إن هذه ليست ظاهرة شيعية، بل ظاهرة عراقية. ويوحي النقاش الحامي في صفوف العراقيين الموجودين في المنفى وفي كردستان بوجود انقسام عميق حول دور الولايات المتحدة، وما إذا كان، أو لم يكن، على العراقيين أن يقبلوا بتدخل قوة «خارجية» في الشؤون السياسية العراقية أو بإزاحة النظام نيابة عنهم. بل إن هناك من اليساريين من يرى أن ليس بالإمكان تجاهل الدور الأمريكي بصورة عامة، بل يدعون إلى قيام عملية تنسيق ودمج بين العوامل الداخلية والخارجية.



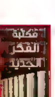
الموسع لقوى المعارضة العراقية التي كانت واشنطن تشاورها وتستضيفها بصورة منتظمة أملاً في إعادة الحياة إلى (المؤتمر الوطني العراقي) المحتضر. وقامت وزارة الخارجية الأمريكية بإدراج اسم (المجلس الأعلى) بصفته مؤهلاً لتلقي الدعم استناداً إلى أحكام (قانون تحرير العراق). أما حزب الدعوة ومنظمة العمل الإسلامي فقد استبعدا من الرعاية الأمريكية هذه بسبب سجلهما «الإرهابي» في إشارة إلى حملة التفجيرات التي نفذاها في الكويت وغيرها في مطلع الثمانينات.

غير أن (المجلس الأعلى) سرعان ما بدأ يلعب دوراً ناشطاً في اجتماع وندسور، حيث تم توسيع قيادة (المؤتمر الوطني) وجُعِلَتْ تداولية. وعند التحضير لمؤتمر المعارضة الذي عقد في لندن في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢، كان (المجلس الأعلى) واحداً من الأحزاب الرئيسية الستة التي قررت تشكيلة المندوبين. وقبل انعقاد مؤتمر لندن ظهر عبد العزيز الحكيم، الرجل الثاني في (المجلس الأعلى)، في واشنطن مُديناً لخيارات الحرب ومشاركاً في اجتماع مجموعة الستة برعاية الولايات المتحدة[١]. ومن خلال رعاية (المجلس الأعلى) أو تعاونه، تمّ ضم مندوبين شيعة منتمين إلى مجموعات إسلامية أخرى، مثل (الدعوة)، (المنظمة)، (كوادر الدعوة)، علاوة على مؤسسات غير سياسية، مثل (آل البيت) بقيادة السيد محمد بحر العلوم أو (مؤسسة الخوئي)، إلى قائمة المندوبين المدعوين إلى مؤتمر لندن. وكان هذا اقتساماً لا طوعياً للسلطة أملته الحقيقة البسيطة القائلة بأن (المجلس الأعلى) لن يكن قادراً، وهو ليس بقادر الآن في الواقع، على الادعاء بأنه الممثل الوحيد للمجموعات الإسلامية الشيعية، ناهيك عن تمثيل الطائفة الشيعية بمجموعها.

من الناحية الرسمية، كان (حزب الدعوة) عضواً في تحالف معادٍ

---

(١) بالإضافة إلى (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) هنالك: (الحزب الديمقراطي الكردستاني) بقيادة البارزاني، و(حزب الاتحاد الوطني الكردستاني) بقيادة الطالباني، و(الحركة الملكية الدستورية) بقيادة الشريف علي، و(حركة الوفاق الوطني العراقي) بقيادة إياد علاوي، و(المؤتمر الوطني العراقي) الأصلي بقيادة أحمد الجلبي.



للحرب يضم يساريين وقوميين. ولم تبدأ الاتصالات بين الولايات المتحدة و(الدعوة) إلا في ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢ في لندن. إذ عقدت ثلاثة اجتماعات متوالية بين ممثلي (الدعوة) ومسؤولين عن وزارة الخارجية الأمريكية في لندن. وقد مثّل (الدعوة) أبو أحمد الجعفري (وهو الاسم الحركي لإبراهيم الأشيقر، الناطق الرسمي باسم «الدعوة» آنذاك)[١].

من الناحية الرسمية، قاطع (حزب الدعوة) مؤتمر لندن، غير أن شخصيات قيادية فردية، مثل عضو المكتب السياسي سامي العسكري، تحدى المقاطعة واستجاب لدعوة (المجلس الأعلى). ووجه (الدعوة) انتقاداً رسمياً قوياً لمؤتمر لندن، مركزاً فيه على ادعاءات (المجلس الأعلى) بأنه هو الممثل الحقيقي للشيعة[٢].

من ناحيته، حاول (المجلس الأعلى) توسيع دائرته الشيعية. وفي الواقع كان المؤتمر غاصاً بتمثيل شيعي غالب. فقد دعي جميع الإسلاميين، بهذه الطريقة أو بغيرها، واعترف بهم (المجلس الأعلى)، أو في الأقل لم يقم برفضهم، وهو الذي كان يمتلك صلاحية النقض. وكانت النتيجة أن حوالى ٥٦٪ من الثلاثمائة مندوب كانوا من الشيعة.

غير أن المندوبين الشيعة لم يظهروا، ولن يظهروا، بصفتهم كتلة واحدة تجمعهم وحدة الإيديولوجيا أو المنظور الاجتماعي أو السياسي. وباستثناء الهدف العام الرامي إلى إزاحة نظام البعث الشمولي لم يكن لدى المشاركين في المؤتمر ما يجمعهم سوى القليل. فهم ينتمون إلى توجهات إيديولوجية متباينة: الإسلام الأصولي المتشدد، والإسلام الليبرالي المعتدل، والليبرالية على النمط الغربي، والعروبية المعتدلة، والنزعة القومية الكردية، والماركسية.

يدعو الليبراليون الشيعة المنضوون تحت لواء (المؤتمر الوطني العراقي) إلى إجراء عملية لبرلة كاملة لنظام الحكم والاقتصاد، بما في ذلك تطبيق مفاهيم

---

(١) أسبوعية (المؤتمر)، لندن «مقابلة مع الأشيقر»، العدد ٤٣٣، ١٧ ـ ٢٣ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣، ص٦.

(٢) المصدر نفسه.



مبتكرة بشأن خصخصة القطاع النفطي. وفي رأيهم أن رأسمالية (دع كل شيء يعمل) الكلاسيكية المطلقة تنطوي على تبعات علمانية جلية. وفي مؤتمر لندن دعا العلماني العراقي كنعان مكية ـ وهو من عائلة شيعية ـ من بين أمور أخرى إلى فصل الدولة عن الدين. ولكن، لا الليبرالية ولا العلمانية كانتا موضع ترحيب لدى المنظمات الأخرى التي يقودها زعماء شيعة. فعلى سبيل المثال، إن عملية التفكيك الكامل للاقتصاد المركزي وإلغاء الريعية النفطية لا تلقى قبولاً لدى (حركة الوفاق الوطني العراقي) بقيادة رئيسها الشيعي إياد علاوي[١].

وبالمثل، فإن فصل الدولة عن الدين يمثل سيناريو مرعباً لكل فصائل الإسلاميين، سواءً كانوا شيعة أم سنة. ولهذا أصر المندوبون الإسلاميون، الذين كانوا في معظمهم (وإن لم يكن ذلك بشكل مطلق) من المتشددين الإسلاميين الشيعة، على تضمين البيان الختامي لمؤتمر لندن نقطتين حاسمتين، وحصلوا على ما أرادوا: الأولى أن الإسلام هو دين الدولة العراقية، والثانية أن الإسلام هو مصدر التشريع، لا أحد مصادر التشريع. والجدير بالملاحظة أن الترجمة الإنكليزية الأكثر ليبرالية اعتمدت صيغة أن الإسلام هو أحد مصادر التشريع، وذلك لتخفيف الدلالات الضمنية الإسلامية (وستظل هذه النقطة موضع نقاش واسع حول ما إذا كانت تمثل نهجاً ليبرالياً لرؤية الأمور أم أنها تمثل أمنية خادعة للذات).

إن السمة التشريعية الإسلامية الظاهرة في البيان الختامي للمؤتمر يمكن أن تكون قد نجمت عن عملية تبادل للأفضال بين الأكراد و(المجلس الأعلى). ففي مقابل الاعتراف الكامل بالفدرالية، وهي مطلب كردي حاسم، ردَّ الأكراد بموافقتهم الكاملة على أسلمة الدستور القادم. ومما لا شك فيه أن

(١) ثمة رأي يقول بأن السياسة الليبرالية الموالية للولايات المتحدة التي يتبعها (المؤتمر الوطني العراقي) قد تكون ذات صلة كبيرة بحقيقة أن الكثير من قادته يعزون الفضل في حراكهم الصاعد وثروتهم إلى النظام الملكي، بينما قد تكون السياسة شبه القومية وشبه الليبرالية لـ (الوفاق الوطني) نابعة من حقيقة أن البروز الاجتماعي والسياسي لأعضائها جاء بفضل الحقبة التي أعقبت النظام الملكي، وبشكل خاص خلال فترة حكم البعث. ويمثل هذا انقساماً اجتماعياً يتقاطع مع الهوية الدينية.



هذه الاتفاقات قد يلغي أحدها الأخر: فـ(المجلس الأعلى) لم يكن ليتقبل الفدرالية وقتذاك، والقوميون الأكراد علمانيون من الناحية السياسية ومعارضون لأية عملية صهر، سواءً كانت إسلامية أم غيرها.

من المعروف أن المادة الدستورية المتعلقة بالشريعة الإسلامية كانت، ولعلها تظل، ميدان معركة عند الإسلاميين من كل المشارب. فإن «سبب وجودهم» هو إعادة أسلمة السياسة والثقافة. ذلك أن التشيع السياسي الاسلامي أثمر ثلاث مدارس متمايزة: المدرسة اللبنانية الليبرالية، والمدرسة الإيرانية السلطوية، والمدرسة العراقية المعتدلة. ويمثل السيد محمد حسين فضل الله والراحل محمد مهدي شمس الدين التوجه الليبرالي في السياسة الشيعية، أما «ولاية الفقيه» لدى الخميني فإنها تمثل النسخة السلطوية، ثم هنالك نظرية «الطريق الثالث» لمحمد باقر الصدر (انظر الجزء الرابع من هذا الكتاب حول الإيديولوجيا). غير أن الإسلاميين الشيعة، والشخصيات الإسلامية المعتدلة، والمؤسسات الخيرية العراقية ليسوا متحدين في هذا الشأن. ولا يناصر المدرسة الخمينية إلا القلة وعلى رأسها (المجلس الأعلى).

ونتيجة لذلك، فإن مصطلحي «الشيعي» و«النزعة الشيعية»، على النحو الذي نناقشهما به في هذا الكتاب، لا يمكن، ولا يصح، لهما أن يستخدما بصفتهما مقولتين سوسيولوجيتين أو سياسيتين. وعليه، فإن استخدام هذين المصطلحين للدلالة على كتلة اجتماعية صوانية بلا تمايز متشربة بوحدة الهدف وتوجه سياسي أحادي، إنما هو قوالب ساذجة أنتجتها وسائل إعلام عالمية جاهلة. ففي هذه الصورة المفرطة في تبسيطها يظهر العراق مقسماً تقسيماً دقيقاً إلى ثلاث قطع محدَّدة تحديداً صارماً من حيث الإحصاءات الدقيقة، وموحَّدة في مخيلة «الخبراء الجاهزين» الذين يتكاثرون تكاثر الفطر غداة كل أزمة منظورة[1].

---

(١) من بين مصادر كثيرة هناك كتاب ساندرا ماكي Sandra Mccay الموسوم **The Reckoning** الذي حذر الولايات المتحدة من الانغماس في عملية بناء الأمة في العراق، لأنه لا توجد أمة فيه لبنائها، غير أن المؤلفة لا تقدم أي مفهوم حول ماهية الأمة. وباختصار، إن الكتاب يفتقر إلى الفرضيات نفسها التي يدّعي أنه يعتمد عليها.



في مؤتمر لندن، حقق (المجلس الأعلى) نجاحات عديدة. ففي المقام الأول منحته الولايات المتحدة صلاحية تحديد تشكيلة المندوبين، وكذلك بصورة جزئية صياغة البيان الختامي وبالتالي بروزه مقرراً لتوزيع النفوذ في عملية تشكيل النظام السياسي الذي سيقوم في العراق في أعقاب النزاع.

وكانت ثمة سمة هامة من سمات مؤتمر لندن تمثلت لا في الغلبة العددية للمندوبين الشيعة حسب، بل كذلك في صدارة رجال (المجلس الأعلى) في لجنة التنسيق والمتابعة، المتكونة من خمسة وستين عضواً، التي انبثقت عن الاجتماع. ومن بين الأعضاء الخمسة والستين كان هنالك ثلاثة وثلاثون شيعياً ومن بين الواحد والعشرين عضواً إسلامياً شيعياً في هذه اللجنة (التي ضمت معتدلين وطائفيين وأصوليين) كان هنالك سبعة عشر عضواً ينتمون إلى (المجلس الأعلى) والأحزاب الإسلامية الأخرى، بينما كان أربعة أعضاء يمثلون التيار الإسلامي المعتدل أو المستقل. ولم تضم اللجنة سوى اثني عشر عضواً من القوميين والليبراليين العلمانيين (انظر القائمة أدناه)[1].

---

(١) أعضاء الأحزاب الإسلامية:
١ ـ إبراهيم حمودي.
٢ ـ العقيد أحمد علي محسن.
٣ ـ أكرم الحكيم.
٤ ـ بيان الأعرجي.
٥ ـ بيان جبر.
٦ ـ جواد العطار.
٧ ـ حاجم الحسني (سني).
٨ ـ حامد البياتي.
٩ ـ حسين الشامي.
١٠ ـ رضا جواد تقي.
١١ ـ سعاد الكريماوي.
١٢ ـ عادل عبد المهدي.
١٣ ـ عباس البياتي.
١٤ ـ عبد العزيز الحكيم.
١٥ ـ عز الدين سليم.
١٦ ـ محمد تقي المولى (تركماني شيعي).



وفي الفترة التي تلت اجتماع لندن اتخذ (المجلس الأعلى) خطوتين أخريين. ففي مؤتمر صلاح الدين الذي عقد في شباط/فبراير ٢٠٠٣ تمّ ضم عبد العزيز الحكيم ممثلاً عن (المجلس الأعلى) إلى اللجنة القيادية المتكونة من ستة أعضاء، وكانت هذه بمثابة نواة السلطة التي ستعقب الحرب. وقام المبعوث الخاص للولايات المتحدة، زالماي خليل زاد، بإبلاغ تجمع صلاح الدين بشكل واضح بأن عليهم ألا يمضوا في مساعيهم لتشكيل «حكومة في المنفى» لأن من شأن ذلك الإجراء أن يبعد القوى المؤسساتية والاجتماعية المعادية لصدام حسين والساعية إلى إقامة عراق يعاد تأهيله في أعقاب الحرب[١].

---

١٧ ـ محمد الحيدري.

أما الشخصيات الإسلامية المعتدلة والمؤيدة للديمقراطية غير المنتمية إلى (المجلس الأعلى) أو الأحزاب الإسلامية الأخرى فهي:

١ ـ عبد المجيد الخوئي (مؤسسة الخوئي).
٢ ـ د. محمد بحر العلوم (مؤسسة آل البيت).
٣ ـ محمد عبد الجبار (كوادر الدعوة).
٤ ـ موفق الربيعي (الميثاق الشيعي).

أما الشخصيات الشيعية الليبرالية، القومية والمستقلة، فهي:

١ ـ أحمد الجلبي (المؤتمر الوطني العراقي).
٢ ـ إياد علاوي (الوفاق الوطني العراقي).
٣ ـ اللواء توفيق الياسري.
٤ ـ حاتم شعلان أبو الجون (اتحاد قبلي).
٥ ـ حسين الشعلان (قبائل).
٦ ـ سعد جواد (حركة الملكيين).
٧ ـ سعد صالح جبر (المجلس الحر).
٨ ـ سنان الشبيبي (مستقل).
٩ ـ صادق الموسوي (حركة الملكيين).
١٠ ـ صفية السهيل (مستقلة).
١١ ـ غسان العطية (مستقل).
١٢ ـ كنعان مكية (المؤتمر الوطني العراقي).

(١) مقابلة عدنان الباجه جي، أبو ظبي، ١٠/٢/٢٠٠٣.



ومن أجل إسباغ مزيد من القوة الفعلية على سياساته، نشر (المجلس الأعلى) وحدات من (فيلق بدر) التابع له في السليمانية. ومع أن حجم تلك الوحدات لا يزال غير معروف، وقد يكون رمزياً في حجمه، لكن ذلك الإجراء يشير إلى سعي (المجلس الأعلى) في اتجاه تعزيز طموحاته السياسية بوجود عسكري. كما أن نشر تلك الوحدات في الأراضي الكردية يرسل إشارة بحسن النوايا والامتنان من جانب (الاتحاد الوطني الكردستاني) بقيادة جلال الطالباني تجاه (المجلس الأعلى) وراعيته الإقليمية، إيران. ولقد تموضعت هذه الوحدات لكي تكون على استعداد لأخذ زمام المبادرة متى ما نشأ فراغ في السلطة يتيح نشر هذه الوحدات وتحريكها. ذلك أن (المجلس الأعلى) يرغب في التأثير في مجرى الأحداث والحصول على موطئ قدم راسخ في وقت مبكر.

غير أن السؤال هو: ما هي الاستراتيجية السياسية التي تحكم تفكير (المجلس الأعلى)؟

إن أمام الحركات الإسلامية الشيعية في العراق، التي تشكل عنصراً حاسماً من عناصر المعارضة، كثيراً من الفرص. فبصفتها جزءاً من طائفة مضطهدة ومحرومة، كان يراد منها أن تتخذ موقفاً إيجابياً من عملية تغيير النظام.

إن التحول الديمقراطي سيكون موضع الرضى، ولكن هل ستكون العلمانية موضع ترحيب كذلك؟ فبالنسبة إلى المجموعات الإسلامية الشيعية إن للديمقراطية معنى مزدوجاً تبسيطياً: حكم الأغلبية واعتبار الشعب مصدر السلطات والتشريع. وفي أذهانهم تعني الفكرة الأولى قيام حكومة ذات أغلبية شيعية «بصورة تلقائية». أما المعنى الثاني في نظرهم فإنه يمثل النقيض العلماني لنظام الحكم «الإسلامي» الذي تدعو إليه بعض المجموعات. ويبدو أن الإسلاميين يتجاوزون عادة حقيقة أن هناك لازمة مصاحبة للديمقراطية هي التعددية، فضلاً عن الحقوق المدنية وحقوق الإنسان.

ونظراً للدور العلماني المتوقع أميركياً للعراق القادم، فإن فرص المجلس



الأعلى تبدو محدودة. ذلك أن من شأن اتباع سياسة قائمة على الطائفية أو محاكاة النموذج الأصولي ـ السلطوي الإيراني في الحكم أن يستثير ردود أفعال سنية أصولية، ويهدد بحصول تصدع طائفي، ويعرض العلمانية للخطر. وفي المناخ العالمي المعادي للإرهاب، فإن من شأن استراتيجية كهذه أن تفضي إلى أفول نجم (المجلس الأعلى). ولهذا، سيتعين على قادته عاجلاً لا آجلاً أن يضفوا مزيداً من التحديث على إيديولوجيتهم وإلا تعرضوا لخطر التهميش.

وعليه، فإن الطائفية في العراق كانت تمثل سياسة دولة أكثر بقدر كبير من كونها انعكاساً لانقسام اجتماعي متأصل ثقافياً. والعلمانية، التي غالباً ما تفهم خطأً على أنها الإلحاد، هي الكفيل بقيام تعايش سلمي بين الدين والسياسة، وبوجه خاص في المجتمعات المتعددة الأثنيات والثقافات.

المنظور الشيعي في العراق

يبدو أن (المجلس الأعلى) والقوى الأخرى في المنفى كانت غافلة عن القوى الاجتماعية الشيعية المفاجئة والجامحة التي كانت في طور النشوء خلال تسعينات القرن العشرين والتي انفلت عقالها بسقوط النظام الشمولي. وقد يكون حلم السيد محمد باقر الحكيم ومساعديه باستقبال الملايين لهم، كاستقبال الخميني لدى عودته من فرنسا في كانون الثاني/يناير ١٩٧٩، مجرد خاطرة من خواطر التمني.

إذ لم تكد تمضي ساعات على سقوط بغداد حتى انفتح (صندوق باندورا) الشيعي. فمنذ تلك اللحظة حتى نهاية نيسان/ أبريل وقعت سلسلة من الأحداث ذات الدلالة، وفي بعض الأحيان ذات الصور المروعة: حشود تلطم الصدور في يوم السقوط، اغتيال عبد المجيد الخوئي في النجف، مظاهرات في الناصرية وبغداد، زيارة الملايين لكربلاء في أربعينية الحسين: لقد نبعت هذه المشاهد من طقوس الديانة الشعبية، والديانة المؤسساتية، الدينية الرسمية (الحكومية). وهكذا، فإن السمات المدنية والعلمانية التي عرف بها المجتمع العراقي بدت في تلك اللحظة وكأنها أسطورة عفى عليها الزمن.



لطم الصدور: رمزية غير لفظية

إن العراقيين الذين كانوا يلطمون الصدور في حي الفقراء الكائن في غرب بغداد، والمسمى مدينة صدام (ثم غيرت تسميته إلى «مدينة الصدر»)، كانوا في الواقع يمارسون احتفالاً غريباً (إذا جاز أن يسمى ذلك) في اليوم الذي سقط فيه تمثال صدام حسين. فبالإضافة إلى لطم الصدور بطريقة ضارية رُفِعَت عالياً سعفات النخيل وبيارق خضر وتربات، وكلها أدوات تشكل جزءاً من الطقوس الدينية الشعبية. فلقد كان لطم الصدور عرضاً رمزياً للولاء لـ(الإمام) وتعبيراً عن الاحتجاج وبياناً جسدياً يحمل ضيم الماضي. وفي هذا الطقس يشكل الألم وسيلة للتطهير، فهو ينقي الجسد المادي ويطلق إسار العذابات المكبوتة ـ كما أنه يحمل في طياته وعداً بنعيم قادم. أما سعف النخيل الأخضر فقد كان يمثل رمزاً آخر: هو الاحتفاء بالحياة والفرح الهستيري. لكن سعف النخيل الذي رفعته الجموع فعلياً كان أصفر اللون ويابساً، لكن له الآن وظيفة جديدة. فالأعلام الخضر كانت رمزاً للإمام علي. وكان أخلافه يرتدون عمائم خضراً بغية تمييز أنفسهم بصفتهم من سلاسة شريفة. أما الألواح الطينية المعروفة واحدتها باسم (التربة) فهي مصنوعة من تراب مدينة النجف وتستخدم أثناء تأدية الصلاة، وآنذاك يلمس هذا التراب المقدس جبهة المتعبّد إكراماً وإجلالاً للنجف بصفتها موئل الضريح المقدس لإمام الشيعة الأول.

وهكذا، فإن اللغة السياسية في هذا الاحتفال كانت غائبة. ففي جمهورية الصمت هذه يحتاج المرء إلى أن يتعلم النطق. فالحشود التي تجمعت في التاسع من نيسان/أبريل في بغداد لم تكن قادرة على أن تنطق شعاراً سياسياً واحداً. ولهذا غدت الرموز الثقافية الخرساء وسيلة لإظهار الهوية، وممثلاً للهوية، وإعلاناً للحرية، وتعبيراً عما لا يمكن البوح به. لكنْ، فجأة، أصبحت الجموع ناطقة وصارت تهتف: «أبد والله ما ننسى حسيناه» وتكرر بوتيرة أعلى جملة «لا إله إلا الله».



السلب والنهب والتخريب

في الأيام التي تلت ذلك اليوم اختفى، أو كاد أن يختفي، مغزى مظاهر تلك الهوية. ففي فراغ السلطة الذي تبع ذلك اليوم انطلقت عصابات النهب والسلب مثل بهائم مسعورة. فأضرمت النار في مكاتب الحكومة وحزب البعث والمصارف وأفرغت من نفائسها بناية المتحف والمكتبة المركزية وبيوتاً خاصة ومحلات المجوهرات ومكاتب الأمم المتحدة، كما غمرت موجة النهب المستشفيات والفنادق الخاصة. ولقد كانت الغرائز الحيوانية منفلتة إلى أقصى الحدود، في حين لم تقم القوات الأمريكية والبريطانية باتخاذ أي إجراء لإيقاف ذلك. وإذا ما رجعنا إلى أي بند من بنود القانون الدولي فإننا لا محالة واجدون بأن أية قوة محتلة تتحمل المسؤولية القانونية في الحفاظ على الحياة والممتلكات، وعلى رأسها التراث الذي لا يقدر بثمن لبلاد ما بين النهرين. أما الزمر، فكانت خليطاً عجيباً من مسؤولي حزب البعث الذين قاموا بتدمير جميع الأدلة التي تدينهم وتوسيع نطاق الحرائق لكي تمحو آثارهم. كما أن عدداً من المسؤولين ساهموا في نهب نفائس البلاد، أو أرصدة البنك المركزي، والآثار القديمة. أما صغار اللصوص فقد كانت جرائمهم أضيق نطاقاً. ولقد راح أكثر من ربع مليون مجرم عادي (كانوا قد أُطلق سراحهم في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠ بموجب عفو عام) يجوبون الشوارع لترهيب الناس وتجريد المستشفيات من كل ما كان بمقدور أياديهم أن تناله. ثم كانت هناك مجموعة أخرى من النهابين تتألف من المحرومين والجياع. فقد قال أحدهم وهو يحمل ثلاجة ومروحة لمراسل عربي بأنه كان قد خدم في الجيش في حربين، لكنه لم يكن قادراً على شراء مروحة لعائلته[1]. لقد كان ذلك بمثابة إعادة توزيع لثروة وطنية كان الحزب الحاكم يغتصبها في السابق. أما الفئة الأخيرة فكانت تضم جموعاً غاضبة وعازمة على الانتقام.

(١) شبكة تلفزيون أبو ظبي، ١٠/٤/٢٠٠٣.



ميتة مروعة في النجف

إن الميتة المأساوية لرجل الدين الشيعي البارز عبد المجيد الخوئي (٤٢ عاماً) في النجف في العاشر من نيسان/أبريل تشكل تذكرة مخيفة للإرث المريع الذي خلّفه صدام حسين: العنف والتطرف الديني المسيَّس.

فمثل المصير الذي حلّ بإمامه، ذُبِحَ الخوئي على يد طامعين في السلطة، على مبعدة أمتار عن ضريح جده الأعلى. ويشكل موته بداية الانشقاق داخل النجف، الذي يمكن له أن يمتد ويتسع. فالخوئي كان قد هرع إلى النجف في اللحظة التي تمّ فيها تطهيرها من قوات البعث، وذلك بهدف إنقاذ مسقط رأسه من فظائع اليوم التالي. وكانت مجموعة من الميليشيات متخندقة داخل الحضرة العلوية وهي تهدد بإحداث الخراب وسفح الدماء بما لا ضرورة له. وكانت حشود الغوغاء الغاضبة متوحشة وعازمة على أخذ الثأر من الشخصيات الدينية الموالية للحكومة البعثية، وكان فراغ السلطة في النجف أسوأ مما كان في المدن الأخرى: ففي النجف لم يكن في مقدور القوات الأمريكية الاقتراب من العتبات، ناهيك عن مداهمتها. وكان الغضب الذي يعتمل داخل المدينة مثيراً للدهشة. ومع ذلك، فإن عبد المجيد الخوئي، المتفائل والعقلاني بطبيعته، اختار التحدي. وتذكرنا هذه الحادثة البشعة برواية ديكنز (قصة مدينتين)، إذ نشاهد الغوغاء الغاضبة هائجة مسلحة بالسكاكين والخناجر والمناجل والعصي والأسلحة النارية ـ بل حتى بقذائف صاروخية. فجماهير الدهماء كيانات متوحشة، توحدها غرائز دنيا، مجرّدة من العقلانية، وعمياء بفعل تعطشها للدماء. أما الإيمان فليس لديها منه أي شيء، وأما الالتزام فلا تعرف منه سوى الولاء الأعمى لشخص، أو فكرة خرقاء عن الولاء لأجل الولاء. على هذا الحال كانت الزمرة التي هاجمت مكتب سادن ضريح الإمام علي قبل صلاة الظهر ببضع دقائق. وفي داخل المكتب كان الخوئي يتفاوض مع السادن حيدر الرفيعي، المتحدر من عائلة معروفة بنسبها الكريم. وكان وفد من المنفيين العراقيين قد تطوع لمرافقة الخوئي في هذه الرحلة المحفوفة بالمخاطر. غير أن الدهماء اقتحموا الضريح وحاصروا المكتب،

مطالبين باستسلام السادن، في إشارة واضحة إلى نيتهم في إعدامه شنقاً لتعاونه السابق مع الحكم البعثي. وإزاء المناشدات التي أطلقها الخوئي لتحكيم العقل، أطلق الحشد النار ـ وهو فعل فظيع ينطوي على انتهاك لقدسية المكان. ومرت تسعون دقيقة، ثم قام المحاصرون برفع القرآن الكريم ومناديل بيضاً واستسلموا. فقام الغوغاء بربط المعتقلين بالحبال وسحبوهم إلى منزل زعيمهم، رجل الدين السابق الذي أعلن نفسه مرجعاً، مقتدى الصدر. وكان هنالك شاهد عيان، وهو أحد الذين أُلقي القبض عليهم مع الخوئي، الصحافي العراقي معد فياض، غير أن بعض الناس أفلح في تهريبه بعيداً عن منطقة الخطر. ولم تمضِ لحظة حتى هجم الحشد على الأسرى وطعنوهم حتى الموت ومثّلوا بجثثهم وسحلوا جثامينهم في الشوارع. إن قصة الفصيلتين (لا المدينتين) تشكل نذيراً رمزياً لانقسام جديد في صفوف الزعامة الدينية الشيعية، ومن ثم في صفوف الطائفة بمجموعها. ولقد أثبتت التوقعات بحصول صدام سني ـ شيعي، وهو الصدام الذي كان سبباً لخشية كبرى، كونه بعيداً حتى تلك اللحظة شأنه شأن الوحدة المتراصة المفترضة لطبقة رجال الدين في النجف وسواها[1].

مقتدى الصدر ـ قوة جديدة

إن القوة الصاعدة الجديدة التي كانت وراء الانشقاق في النجف هي عائلة الصدر، التي يقودها الآن مقتدى الصدر، وهو شاب ملتح، صارم، ذو مظهر عابس، جاد. ولعل بروز مقتدى، بأتباعه الكثيرين بشكل واضح في النجف والناصرية ومدينة الصدر (مدينة صدام سابقاً)، قد شكل مفاجأة للعالم الخارجي بقدر تفاجؤ كبار الزعماء الدينيين في النجف والمنفى. وكان مقتدى قد وضع تحت الإقامة الجبرية في منزله بعد اغتيال والده واثنين من إخوته في العام ١٩٩٩. ومنذ ذلك الحين عدّه أتباعُ والده «الوريث» وإن كان ذلك

---

(١) إنني مدين للصحافي العراقي معد فياض وشهود آخرين كانوا مع عبد المجيد الخوئي في النجف. ولغرض التوثيق انظر (**الشرق الأوسط**)، ١١/٤/٢٠٠٣.



بصورة خفية. وكان والد مقتدى، السيد محمد محمد صادق الصدر، أو الصدر الثاني، قد أقام في التسعينات شبكات من طلاب الدين، ومعظمهم شيوخ (أي ليسوا «سادة»)، وجماعات من المقلدين الذين كان يزودهم بالخدمات الاجتماعية التي كانوا في أمس الحاجة إليها خلال حقبة العقوبات الاقتصادية. ومن خلال إعادة ممارسة صلاة الجمعة، وهي بدعة حسب نواميس الفقه الشيعي، فإن الأب صار يؤمّ حشوداً هائلة من المصلّين وأصبحت خطبه تمثل مصدراً للسلوان والراحة والتحفيز. كما أنه كان مناصراً لقيام مرجعية دينية عربية ومحلية المنشأ، الأمر الذي كان يعني خلق منافسة دينية مع آية الله العظمى علي السيستاني الذي كان قد خلف أبا القاسم الخوئي في تسعينات القرن العشرين.

أما «المجتهد» اليافع الحالي، فإنه يبدو منخرطاً في سعي دام لتبوّؤ الصدارة. ومن المفترض أن تكون تلك المظاهرات التي نظمت في شهر نيسان/أبريل جرت بتوجيه منه وباسمه وعلى يد أتباعه هو في النجف والناصرية وبغداد. وبدت تلك المظاهرات توحي بأن مقتدى كان بمثابة خميني جديد ينافح للحصول على نفوذ سياسي. هذه الحالة التي خلقها دفعت بالمراقبين إلى الاعتقاد بأنها شبيهة إلى حد ما بسياسة التحريك الجماهيري في طهران في العام ١٩٧٩. بيد أن هاتين الحالتين متباينتان تبايناً هائلاً في الكثير من الأوجه. ففي إيران كان عدد طبقة رجال الدين يبلغ (٧٠٠٠٠ ـ ٨٠٠٠٠) رجل، منهم ما يزيد عن (٢٥٠٠) في طهران وحدها. كما أن الحركة الجماهيرية التي تحدت الشاه كانت ذات رؤية إيديولوجية، وكان بمقدورها أن تتسع وتتمدد إلى درجة إحلال الشلل في أوصال الجيش ومن ثم الارتقاء إلى مستوى عصيان جماهيري مدني في المدن الكبرى.

أما مقتدى الصدر، فإنه لا يملك إيديولوجيا محددة، إذ ليست لديه رؤية جلية حول قيام دولة إسلامية، ولا يزيد عدد أتباعه المخلصين من بين رجال الدين عن بضع مئات، وكانت حركته أضعف من أن تستطيع تحدي نظام البعث حتى في أيام انحساره الأشد. أما الإرث الفكري لعائلة الصدر تحديداً

فإنه يحمل رؤية مناقضة لرؤية الخميني المتعلقة بولاية الفقيه. فعلى سبيل المثال، كان الصدر الأول يدعو إلى إناطة دور استشاري بـ«العلماء» بدلاً عن الدور السياسي القيادي (انظر الجزء الخامس حول الإيديولوجيا). ثم إن مقتدى الصدر هو الآخر ليس سياسياً بدرجة كبيرة. فإن مساعيه موجهة بصورة رئيسية نحو ادعاء أولويته في الزعامة. وبكلمة أخرى، إنه يسعى إلى الحصول على السلطة الدينية والدنيوية العليا من خلال اتباع سياسة التعبئة في الشارع. وقد تكون ذهنيته المركُزة على «السلطة» استجابة تنافسية خلقتها إلى حد كبير حقيقة أن أُسراً نجفية أخرى، مثل آل الحكيم، كانت قد قامت بتسييس التشيع ونقلت مكانتها الدينية من ميدان الاختلاف في الفقه والتميّز في أصول الدين إلى ميدان السعي السياسي للسلطة. وثمة عامل آخر يقف وراء اندفاعه العنيف باتجاه الزعامة الدنيوية ـ الدينية يتمثل في تسييس اسم أُسرة الصدر. ذلك أن (حزب الدعوة) كان قد رفع آية الله محمد باقر الصدر (عم مقتدى) بصفته رمزاً عصرياً للشهادة والتحدي. أما محمد صادق الصدر (والد مقتدى)، الذي اغتيل في العام ١٩٩٩، فقد غدا اسماً مألوفاً لدى الجميع، وقام أتباعه في الخارج بإعلائه إلى منزلة رمز من رموز الشهادة. غير أن رمزيته كانت رمزية حديثة تحمل سمات رموز السياسة والأحزاب الحديثة. وكان الذي فعله الشاب مقتدى هو أن أحال ببساطة هذه الرمزية إلى أصولها القرابية (البدئية) على أساس أنها «وديعة عائلية»، وهو بهذا يستثير في الذاكرة «تيبولت» الناري، المتقد بطل شكسبير في مسرحية (روميو وجوليت). ذلك أن شخصية مقتدى وعمره ونهجه يمثلون واحداً من أكثر التحولات دراماتيكية في تأريخ الشيعة في العراق منذ الصراع («الأصولي» ـ «الأَخباري») الذي عمّ في النجف في القرن التاسع عشر واستخدمت فيه زمر مسلحة لتنفيذ أغراض الطرفين.

إن محاولة مقتدى ترمي إلى تجاوز معايير الأقدمية والأعلمية التي يعتمدها رجال الدين، مثل المكانة القائمة على المعرفة («العلم») أو الإنجاز البحثي أو العمر ـ ويمثل هذا نقطة ضعفه الأوضح. لقد كان عمره ولا يزال موضع خلاف، فإن غرماءه يقولون بأنه لا يتعدى الثانية والعشرين (في أيار/ مايو ٢٠٠٣) بينما يدعي موالوه بأنه في الثانية والثلاثين. وعلى أية حال، فإن



من الجائز أن يقع عمره الحقيقي بين هذين. أما الوسيلة التي يستخدمها فهي سياسة التعبئة في الشارع، وهذه هي نقطة قوته الأكبر. بيد أن ثمة عقبات جسيمة أخذت تواجهه فعلاً.

كانت طبقة رجال الدين تتألف تقليدياً من قيادة قائمة على أساس الأُسرة التي هي جزء لا يتجزأ من عصبية (تضامنية) محلية في المدينة وشكبات فوق ـ وطنية من المقلدين وطلاب العلوم الدينية. غير أن الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩ أفرزت انقسامات إيديولوجية، الأمر الذي زاد من تعقيد التنظيم الاجتماعي لرجال الدين.

ويقوم مقتدى الصدر الآن بخلق انقسام جديد: زعامة شيعية عراقية محلية معادية للحكم مقابل زعامة شيعية غريبة عائدة من المنفى مؤيدة للحكومة. ولقد تسبب له هذا الموقف حتى الآن في خلق تحديات عديدة في وجهه. ذلك أن موقفه المعادي للقادمين من المنفى وللمؤسسات وضعه في نزاع مباشر مع مجموعات أصولية إيديولوجياً مثل (الدعوة) و(المجلس الأعلى) و(منظمة العمل الإسلامي)، وكانت كلها تتخذ من إيران أو المنفى قاعدة لها. وكانت إيران ترعىٰ محمد باقر الحكيم و(المجلس الأعلى) منذ العام ١٩٨٢ . وهكذا، فإن موقف مقتدى الصدر يشكل تهديداً لـ (المجلس الأعلى) و(الدعوة) و(المنظمة)، وهو بالتالي يستهدف أسرتي الحكيم والمدرسي. وحتى هذه اللحظة، فإن زعيم (المجلس الأعلى) عاد إلى مدينته، النجف، عودةً حذرة في ظروف غير مشجعة كهذه. أما أخوه عبد العزيز الحكيم فقد عبر الحدود بصحبة (٤٠٠) رجل مسلح، ولم يستطع أن يجد سبيله إلى النجف إلا بعد انقضاء أسبوع أو حوالى ذلك.

وبالدالة نفسها، فإن خط المواجهة ضد القوى العائدة من المنفى وضع مقتدى الصدر في صراع مرير مع (مؤسسة الخوئي) المعتدلة والعقلانية الواسعة النفوذ، ومع أسرة الخوئي. فهذه مؤسسة تمثيلية واسعة تحظى بدعم كبير من الشيعة (بما في ذلك الخمس) في أرجاء العالم.

إن مقتدى الصدر يشن بمفرده حرباً ضد من يطلق عليهم اسم رجال



الحوزة الصامتة، أي علماء الدين التقليديين، وضد رجال الدين «غير العراقيين»، وضد رجال الدين المؤيدين للبعث ـ وبكلمة أخرى، ضد الجميع باستثناء نفسه. ويقال، كما سبق أن ذكرنا، بأن اتباعه هم الذين قتلوا سادن الروضة الحيدرية في النجف واغتالوا عبد المجيد الخوئي. وكانت خطوته الثانية تتمثل في ممارسة الضغط على آية الله محمد سعيد الحكيم، الطاعن في السن لغرض إخضاع الأخير. كما قام مسلحون محسوبون عليه بمحاصرة منزل آية الله العظمى السيستاني في النجف، غير أن أتباع السيستاني هرعوا من البلدات القريبة لإزاحة الغوغاء.

وفي النجف، كما في غيرها من الأماكن، تتصاعد التوترات بين هذه الفصائل. فعلى سبيل المثال، احتل (المجلس الأعلى) مكاتب حزب البعث في النجف، أما مقتدى الصدر فهو متمركز داخل الصحن العلوي الشريف. ومن الناحية الأخرى، فإن العراقيين الذين يعبرون الحدود من إيران يعززون قوة الأحزاب الأصولية الإسلامية الشيعية القديمة. كما أن إيران تقوم هي الأخرى بإرسال عملائها، ومحاسيبها، ليرفعوا هنا وهناك شعار «الحكومة الإسلامية». وإزاء ذلك تلجأ المجموعات الموالية لمقتدى الصدر إلى رفع شعار «نعم للحوزة». ولهذه الكلمة (وهي مصطلح كلاسيكي عربي) دلالة نجفية، إذ تعني الزعامة الدينية في النجف كما أنها تعني «مركز الدراسة الدينية». وبما أن مجموعة الشخصيات البارزة من رجال الدين تقيم في المدينة المقدسة، فإن مصطلح (الحوزة) يغلفه اللبس واللاتماسك من الناحية السياسية.

وتتصاعد وتيرة الاستقطاب راهناً. فلقد أصدرت مجموعة أقطاب المرجعية الدينية في النجف بياناً أدانت فيه الأفراد والمجموعات الذين يدعون تمثيل (الحوزة)، أي السلطة الدينية، من خلال رفع اللافتات والشعارات باسمها. كما قال البيان بأن «وكلاء الأمن الموالين للبعث ارتدوا الزي الديني وبدأوا بإطلاق التصريحات أمام عدسات التلفزيون، على الرغم من أنهم لا يكادون يستطيعون التكلم بالعربية الفصحى». وقد وقّع على البيان آيات الله



العظام الأربعة: علي السيستاني، محمد سعيد الحكيم، الشيخ محمد إسحق فياض، والشيخ بشير النجفي[1].

بيد أن حركة مقتدى الصدر ليست هزيلة أبداً، لكنها في الوقت نفسه ليست كلية القدرة. ولقد تشكلت في ظروف الصعود الحالي لظاهرة التدين الشعبي، وهذا التدين الشعبي هو في حد ذاته ليس أصولياً ولا سياسياً، بل وسط اجتماعي مهيأ ثقافياً وسيكولوجياً لتقبل النزعات الأصولية، وتعزيزها.

إن لحركة الشاب مقتدى الصدر ثلاثة مكونات متفرقة: اللب الديني المتشكل في معظمه من رجال دين وطلاب علوم دينية شباب كانوا يوالون والده، وشبكات العمل الخيري التي كان والده قد أقامها لتوزيع الخدمات، والحشود العفوية المسلحة في أحياء الفقر التي برزت في أعقاب سقوط البعث. ويُستَمَد قدر كبير من زخم الحركة من ظروف المرحلة الانتقالية: فراغ السلطة، ضعف الأمن والخدمات، وغياب المجموعات المنافسة، الدينية منها والعلمانية. وفي الواقع، لقد انشق حتى هذه اللحظة فصيل كبير عن حركة مقتدى الصدر، وثمة احتمال كبير في أن يتبع ذلك مزيد من الانشقاقات. ويبدو أن الصدر الشاب هو الآن بأمسّ الحاجة للحصول على اعتراف به من لدن رجال دين كبار في المرتبة والمكانة أو من أية سلطة قائمة.

واعظ تلفزيوني يولد من جديد

لقد لوحظ صعود موجة التدين الشعبي في عموم العراق ليشمل جميع الطوائف والأديان. فلقد أدت المظاهرات الضخمة في أكبر الضواحي الشيعية في بغداد، وملايين الزوار السائرين على الأقدام نحو كربلاء في أربعينية الحسين، والمظاهرات الحاشدة في الناصرية والنجف، إلى بث الفزع في صفوف السُنّة (رجال دين أو رجال دنيا) في الضاحية السنية ببغداد، الأعظمية، وفي الموصل والفلوجة وسواها. وكانت الموصل ومدن محافظة الأنبار، ولا

---

(١) أسبوعية (المؤتمر)، لندن، العدد ٣٤٨، ٢ ـ ٨/ ٥/ ٢٠٠٣. وفي لندن أدان الاغتيال بشكل مطلق آية الله حسين الصدر في إشارة واضحة إلى ابن أخيه في النجف.



تزال، تقليدياً معاقل محافظة لمزيج من النزعة الإسلامية والنزعة القبلية والنمط القديم للقومية العربية. ومعلوم أن جذور (الإخوان المسلمين) تنبع من الموصل ومنها انتشرت إلى محافظة الأنبار (الدليم). لقد انحدر اثنان من رؤساء الجمهورية من الأنبار، وكذلك بعض من رؤساء الوزراء في العهد الجمهوري، وعشرات من الوزراء، ومئات من أصحاب الملايين الجدد، وآلاف القادة العسكريين ذوي الرتب العليا والمتوسطة. ولهذا، نشأ هنا شعور بالخسارة تسبب في إحلال المرارة.

ولقد تلقى (الإخوان المسلمون) ـ الخامدون على امتداد عدة عقود تحت حكم البعث ـ هواءً منعشاً، في أعقاب هزيمة العام ١٩٩١. فآنذاك جرى تشجيع الوعاظ السُّنة في الجوامع التي تملكها الدولة وتديرها وزارة الأوقاف الدينية. وصار من المعتاد رؤية شباب ملتحين يرتدون (دشاديش) قصيرة في كل مكان من بغداد والموصل والرمادي والفلوجة وغيرها. وكان من بين النجوم الصاعدة واعظ تلفزيوني اسمه أحمد الكبيسي، وكان هذا قد حظي بالشهرة في الإمارات العربية المتحدة. ففي أعقاب سقوط بغداد بوقت قصير توجه الكبيسي، المعروف بعلاقاته القوية مع حكومة البعث، إلى بغداد جواً ليشرع في إطلاق خطب نارية وقيادة مظاهرة حاشدة تعدادها عشرات آلاف شخص بعد صلاة الجمعة. ومن خلال استخدام شعارات ومفردات معادية للأمريكيين قدم الكبيسي نفسه بصفته فاعلاً وطنياً. وسرعان ما أعلن عن تشكيل (جبهة وطنية)، وبعد ذلك بأيام قلائل بادر لفيف في الموصل إلى الإعلان عن تشكيل الحزب الإسلامي ـ هو امتداد لحركة الإخوان المسلمين القديمة ـ. وما إن مضى أقل من أسبوع (٣٠ نيسان/ أبريل) حتى بدأت تنطلق مظاهرات في بلدة الفلوجة الصغيرة المحافظة، والتقليدية.

فما كان من أفراد في نظام الحكم المهزوم (بمن فيهم قادة عسكريون وضباط صغار من الحرس الجمهوري وضباط من الأمن والمخابرات) إلا أن تدفقوا نحو هذه المناطق مستفيدين من فضاء الحريات الجديدة، وذلك في جزء منه لغرض مقاومة التغيير، وفي جزء آخر للتأثير على مساره، وفي جزء



ثالث للحصول على اعتراف الولايات المتحدة بهم، وفي جزء أخير لموازنة ثقل ما اعتبروه التطرف الشيعي.

في هذا المناخ أخذ الكبيسي، على سبيل المثال، يمتدح ما أطلق عليه اسم الموقف المعادي للأمريكيين لدى بعض الشيعة، وجعل يدعو إلى تشكيل تحالف سني ـ شيعي. فكانت ردة فعل الشخصيات الشيعية البارزة أن ذلك لم يكن سوى فخ يستهدف إبعادهم عن الولايات المتحدة ولتصويرهم على أنهم مثيرون للقلاقل[١].

وفي الوقت الذي يوجد فيه شعور قوي بالوطنية العراقية يبدو أن غالبية العراقيين متفقون على أن انسحاباً سابقاً لأوانه للقوات الأمريكية ـ البريطانية سوف يخلف فراغاً في السلطة ويؤدي إلى إشعال فتيل حرب أهلية. وما لم تقم إدارة مدنية عراقية تتمتع بوجود مؤسسات صلبة للسلطة قائمة على أسس ثابتة، فإن انسحاب قوات التحالف من شأنه أن يشكل وضعاً مفعماً بالأخطار، ويبدو أن أغلبية العراقيين، باستثناء نظام الحكم المهزوم، يتشاركون في هذا الاستنتاج البراغماتي، ومن الناحية الأخرى، فإن بقاء قوات التحالف مدة أطول مما ينبغي ستكون له حتماً عواقب وخيمة.

الآفاق

إن الاستبداد يجرّد المجتمع من دفاعاته الذاتية الحديثة، بينما يترك المؤسسات القرابية والدينية بلا مساس. بيد أن للدين جذوراً دنيوية: فهو يلعب دور الترياق في مواجهة الحرب والموت، والجريمة والدعارة. وهو دالة على الهوية، ومحفّز لأعمال البر والإحسان، ومصدر للدعم المعنوي، وبديل عن الإيديولوجيات الشائهة.

---

(١) نشر محمد عبد الجبار افتتاحية في أسبوعية (**المستقبل**) الإسلامية الصادرة في لندن وجهت انتقاداً مباشراً إلى أحمد الكبيسي في هذا الشأن. وقد نشرت هذه الأسبوعية الشيعية حديثة الصدور بيانين لثلاثة من رجال الدين البارزين، هم محمد باقر الحكيم، وحسين الصدر ومحمد بحر العلوم، عارضوا فيها بشكل مطلق أي فتوى تدعو العراقيين إلى محاربة القوات الأمريكية على الأرض العراقية.



وتستحق النقطة الأخيرة شيئاً من التفصيل. ففي العام ١٩٦٧، أي في أعقاب الهزيمة، حزيران/يونيو، في الحرب العربية ـ الإسرائيلية، أخذت مكانة الناصرية بالهبوط بينما تصاعدت مكانة التدين الشعبي والنزعة الإسلامية. غير أن العراق كان وقتذاك يمثل حالة معاكسة: فقد تولّت القومية العربية ـ الاشتراكية السلطة في تلك النقطة تحديداً. والآن، حيث تبدو النزعة الإسلامية في طور الأفول في المنطقة، فهل يستطيع العراق أن يثبت كونه حالة معاكسة مجدداً؟

إن تسليط الضوء على الإسلام والنزعة الإسلامية في مقدمة الكتاب هذه قد ينقل صورة أكبر من الواقع، وبالتالي صورة مضلّلة. فهذه القوى بارزة الآن نظراً لغياب المنافسين. فالقوى الحداثية ورجال الدين العقلانيون المؤيديون للسياسات العلمانية لم يدلوا بدلوهم بعد. إذ بخلاف العُصَب المسلحة القادمة من الأحياء الفقيرة التي اعتادت أن تتحرك في صفوف اليسار السياسي في الستينات، فإن القوى العلمانية الحديثة لا ينقصها شيء ـ سوى أنها تبدو راكدة في الوقت الحاضر في الأقل. ولربما يكون هذا هو السبب الذي يجعل العراق يبدو وكأنه أرض تطغى عليها حشود الشيوخ القبليين ورجال الدين المعممين. غير أن الوضع، بشكل عام، لا يبدو محسوم النتائج. ما الذي سيتبقى من سياسة العُصَب المسلحة في الشوارع إذا ما وضع حد لها، أو إذا ما أُعيد تزويد الناس بالخدمات ومن ثم تمسي الأعمال الخيرية الدينية وإشراف رجال الدين أموراً فائضة عن الحاجة، أو ـ فضلاً عن ذلك ـ إذا ما أُعيد بناء الروابط والجمعيات العلمانية والمدنية؟

إن الكثير يتوقف على ما سيفعله الحكم المدني القائم فعلاً أو على ما هو راغب في فعله. هل سيختار مقاربة الحد الأدنى؟ أم يتوجه نحو الدمقرطة والعلمنة؟ فالتحدي الحقيقي الذي يواجهه العراق اليوم هو أن يجد الجواب الذي من أجله غامر عبد المجيد الخوئي بحياته بملء إرادته.

فالح عبد الجبار

لندن ٢ أيار/مايو ٢٠٠٣







الجزء الأول

الدولة، الأمة، النزعة الإسلامية







الفصل الأول

نظرة عامة

كان الإسلام الشيعي النضالي، شأن المذهب الشيعي بعامة، موضع اهتمام أكاديمي متواصل منذ النجاح الباهر للثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩ . أما خارج نطاق الحالة الإيرانية، فإن البحث في دور الإسلام الشيعي في السياسة على امتداد الشرق الأوسط لم يجتذب سوى كتابات أكاديمية محدودة أبرزها كتابات خوان كول ونيكي كيدي (Cole and Keddie, 1986). بل إن الاهتمام الذي تمّ إيلاؤه للشيعة عموماً والحركات النضالية الشيعية خصوصاً في العراق كان أضيق نطاقاً، وهما الظاهرتان اللتان سبقتا الثورة الإيرانية. بل إن الاهتمام بطبيعتهما، وجذورهما والحركات الاجتماعية التي طورتاها، والفاعلين الاجتماعيين، والاستجابات الإيديولوجية التي أثمرتاها، والمصادر المحددة للسلطة والشرعية التي تمتع بها «علماؤها» (بمعنى الفقهاء في شؤون الدين)؛ إن هذا الاهتمام كان معدوماً تقريباً. فلقد بقيت تلك الجوانب غامضة نسبياً أو أن دراستها المحدودة ظلت دون المستوى المطلوب.

إن واحداً من مصادر اللبس الرئيسية يتمثل في غياب التمييز بين الأوضاع المختلفة باختلاف الأمم التي تطور فيها المذهب الشيعي والمسارات التأريخية المتباينة التي اتخذها على الرغم من السمات المشتركة في مجال علم الكلام والفقه. ويهدف هذا البحث إلى محاولة ردم الفجوة في فهمنا للجذور



الاجتماعية للإسلام الشيعي وللفاعلين فيه وإيدلوجيته في إطار العراق، فالحركات الإسلامية الشيعية تشكل جزءاً من موجة الصعود العام والمتدرج للإسلام الحركي (مثل الحركات الإسلامية والأصولية) من ناحية، ومن الناحية الأخرى يشكل استجابة متجددة لنشاط الشيعة في العراق. وهذا هو الذي يجعل من هذا الموضوع حالة فريدة وفذة تتحدى المفاهيم الاختزالية، الموغلة في التبسيط.

يرجع صعود النشاط الإسلامي الشيعي الحديث في العراق من الناحية التأريخية إلى أواخر خمسينات القرن العشرين (أي بعد إزاحة النظام الملكي في تموز/يوليو ١٩٥٨)، مع أن جذوره تمتد إلى ما قبل ذلك التأريخ. وبحلول أواسط الستينات، أي في ظل نظام الأخوين عارف السلطوي/العسكري (١٩٦٣ ـ ١٩٦٨) ازدهرت الحركة الإسلامية الشيعية لتتجاوز توقعات مؤسسيها الأصليين. وبحلول أواسط السبعينات كشفت مظاهر الاحتجاجات الجماهيرية وإعدام العديد من القادة الإسلاميين الشيعة في العام ١٩٧٤ على يد نظام البعث عن مدى فاعلية النزعة الإسلامية الشيعية، وقدرتها على تحدي نظام حكم جبار، وذلك قبل بروز اسم الخميني بوقت طويل. ففي العام ١٩٧٧ حدثت حركة احتجاجات جماهيرية مناوئة للبعث ومظاهرات في النجف وكربلاء ومنطقة (خان النص) خلال زيارة (مرد الراس) ـ أي (الأربعين) ـ لمدن العتبات المقدسة، هزت الحياة السياسية، وتسببت في إحداث انقسامات في صفوف النخبة الحاكمة. ومنذ ذلك الحين أصبح الصعود الحاد للحركات الإسلامية الشيعية سمةً رئيسية للتطور السياسي والاجتماعي في العراق. وكان لهذا التيار القائم قبل الثورة الإيرانية وخلالها وبعدها أثره في الأوضاع السياسية الوطنية، وكان واحداً من العديد من العوامل التي ساهمت في اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨). وكان هذا التيار يضم المنظمات أو المجموعات التي لعبت دوراً رئيسياً في الحملة العنيفة والمزعزعة للاستقرار خلال حرب الخليج الأولى، بل لعبت دوراً أبرز في انتفاضات شباط/فبراير ١٩٩١ ضد حكم البعث التي استطاعت أن تسيطر على ثلاث عشرة محافظة من أصل سبع عشرة. وبقيت هذه المجموعات والمنظمات

تحتل مواقع قوية في المعارضة داخل العراق أو في المنفى، وهي تمارس نفوذاً ثقافياً، وتمتلك قوة اقتصادية وإمكانيات تعبئة سياسية جماهيرية. كما أنها تلقى مساندة شبكات اجتماعية واسعة وتنظيمات عسكرية ومؤسسات غير رسمية مستقلة تتوفر على موارد مالية كبيرة نسبياً، كما أنها تعد من اللاعبين المؤثرين في السياسة الإقليمية.

الأدبيات

لدى المقارنة بالأدبيات الواسعة التي تتناول الدين من زاوية علاقته بالدولة والمجتمع في إيران، التي تناولتها علوم التاريخ والسوسيولوجيا والسياسة والأنثروبولوجيا، فإن الأبحاث التي أُجريت على موضوع الدين في العراق في العقود الأخيرة ـ وعلى حركات الإسلام الشيعي بوجه خاص ـ لم تحظ باهتمام كافٍ، إنْ وجد أساساً. وتضم الاستثناءات القليلة كلاًّ من كتاب (**لمحات اجتماعية**) للوردي، و(**الشيخ والأفندي**) لفيرنيا Fernea، و(**الجبابش**) لسليم، و(**الدور السياسي لشيعة العراق**) للنفيسي، و(**تأريخ الحركات الإسلامية في العراق**) للرهيمي، و(**شيعة العراق**) لإسحاق نقاش. غير أن هذه الأعمال البحثية تركز على الحقبة السابقة للعام ١٩٥٨، وفي نصف هذه الأعمال لا يتركز البحث الرئيسي على الحركات الشيعية إلا بصورة جزئية. وتعزى هذه الندرة في الأعمال البحثية، جزئياً، إلى الصعوبات التي لا يستطيع الباحث أن يتغلب عليها عند قيامه بإجراء بحث ميداني في العراق في ظل نظام البعث الشمولي.

أما الأعمال المألوفة التي تتناول التأريخ السياسي أو الاجتماعي للحقبة التالية للعام ١٩٥٨ فإنها مقتصرة على بضع فقرات أو على فصل واحد لا يقدم سوى صورة عامة عن الشيعة ضمن ما يمكن تسميته بـ «مشكلة الشيعة». ويجري تصوير «المشكلة» بأشد الأساليب إيجازاً، والاستثناء الوحيد لهذه الظاهرة يتمثل في مجمل أعمال ماريون وبيتر سلوغليت Slugletts، إذ يكرسان عدة أبحاث منفصلة لمعالجة الموضوع. وبشكل عام، فإن معظم المصادر المستخدمة في الأعمال التأريخية المعتادة هي إما مصادر ثانوية أو أنها ـ حينما



تكون أولية مباشرة ـ تتصف بعدم كفايتها ومحدوديتها. وتضم هذه المصادر الوثائق الرسمية العراقية (المتغيرة في معظمها) وبعض التقارير الموجزة لوزارة الخارجية البريطانية أو أقوالاً متناثرة أدلى بها إسلاميون خلال نشاطهم السرّي. وهكذا، فإن معظم المؤلفين كانوا أكثر ميلاً إلى تقديم نظرة عامة أو إلى تقديم تحليل لأحداث مفردة وغالباً ما تكون متفرقة. وفوق هذا أو ذاك، كانت هناك درجة من «إعادة تدوير» المعلومات في هذه الأعمال.

في أواسط الثمانينات وأوائل التسعينات اكتسب الإسلام السياسي الشيعي في العراق وخارجه أهمية أكبر، كما ازداد تدفق المعلومات ذات العلاقة. وعلى أثر ذلك ظهر عدد من الأبحاث والمقالات والكتب والرسائل الجامعية حول الموضوع، أهمها تلك التي ألفها حنا بطاطو، شبلي ملاط Mallat، أماصيا بارام Baram، أوفرا بنجيو Bengio، وجويس وايلي Wiley، يانس أوفه ـ راهه Jens Uwe-Rahe، وإبراهيم فرهاد.

واعتماداً على مواضيعها، فإن هذه الدراسات تقدم إما:

١ ـ نظرة عامة عن شيعة العراق لغرض تقييم «العامل الطائفي»، أو

٢ ـ دراسة لحركات إسلامية شيعية معينة، أو

٣ ـ تحليلاً لابتكار فكري في الفقه (كالذي أجراه شبلي ملاط عن الصدر)، أو

٤ ـ دراسة لأحداث سياسية مفردة (إعدامات العام ١٩٧٤، مجابهات العام ١٩٧٧).

ومع أن هذه الجوانب وغيرها من حركة الإسلام السياسي الشيعي قد حظيت بمعالجات معمقة، إلا أن ثمة حقيقة مفهومة تشير إلى أنه لم يول سوى اعتبار ضئيل للجذور الاجتماعية، والفكرية لمختلف الحركات: تنظيماتها، بنى قياداتها، طبيعة الفاعلين بصفتهم مجموعات مكانة قرابية منقسمة (سادة أو أشرافاً)، أو بصفتهم شرائح اجتماعية حديثة، وتحليلات للإيديولوجيا، بنية الفضاءات الثقافية للطقوس، مع مصادرها الداعمة أو حواجزها المانعة.

وعلى الرغم من اكتظاظ هذه الأبحاث والدراسات بالتفاصيل، فإنها غير وافية من حيث الكم والعمق اللذين يجدهما المرء في الدراسات التي تتناول الحالة الإيرانية. أما ما هو متوفر لدينا بالنسبة إلى الحالة العراقية فإنه لا يتعدى بضعة أبحاث (ثلاثة لبطاطو، واحد لكمينغز Cummings، اثنان عند بنجيو Bengio، واحد عند سيلفيا حاييم Haim، اثنان لبارام Baram، واحد لملاط، ثلاثة للزوجين سلوغليت، واثنان لإيلي خضوري Kedourie، وواحد لستابلتون Stapleton)، وثلاثة كتب (وجويس وايلي، ملاط، فرهاد)، ورسالتان جامعيتان (أوفه ـ راهه Owe - Rahe، وكلارك Clark).

المقاربات النظرية

ثمة ثلاث مقاربات متمايزة في الأدبيات المتعلقة بالمذهب الشيعي والحركة الإسلامية الشيعية في العراق: المقاربة الطائفية، والمقاربة الجوهرية ـ الثقافية، والمقاربة البنيوية ـ الظرفية.

تتمحور المفاهيم الأساسية للنموذج الطائفي حول ثنائية الجماعة (الطائفة) مقابل المجتمع (gemeinschaft/gesellschaft) التي ترى أن هناك دولة تسيطر عليها أقلية سنية مقابل جماعة مضطهدة هي الأغلبية الشيعية. وفي هذا السياق، ينظر إلى النضالية الإسلامية في صفوف الشيعة على أساس أنها تعبير عن الشعور بالمظالم الناجمة عن هذه الثنائية المتوترة، ويلتزم الكثير من المؤلفين بهذه المقاربة أو يشاركونها في بعض من جوانبها (بارام، بنجيو، لويزارد Luizard، فرهاد، وإلى حد أقل إسحاق نقاش). وفي معظم الحالات يصوَّر المذهب الشيعي ومجتمع الشيعة والحركات الإسلامية الشيعية وكأنهم يمثلون الشيء نفسه تقريباً، أو كأنهم جميعاً يشكلون فئة سوسيولوجية واحدة: كياناً اجتماعياً ـ ثقافياً متجانساً، صوانياً. ومن شأن هذه المقاربات أن تضفي جوهراً ثابتاً على الفضاءات والبنى الجمعية والهوية (أو الهويات) التي تنتجها، وكأنها حُبيت باتجاه واحدي اجتماعي أو سياسي، وكأن الثقافة الدينية في حد ذاتها تخلق فضاء موحداً ذا طبيعة اجتماعية وسياسية متجانسة في ظل أي ظرف



كان. وعليه فإن هذه المقاربة تغفل التنوع الاجتماعي والثقافي وسط الشيعة أو أي مجتمع آخر، سواء خلال الحقبة الزراعية أو الحقبة الحديثة أو خلال المرحلة الانتقالية من حقبة إلى الأخرى.

إن واقع الثقافة الدينية، باستخدام مصطلح فيكتور تيرنر Victor Turner، هو فضاء متعدد الأصوات، وإن أشكال التدين (حسب ماكس فيبر) تتباين من فئة إلى فئة أخرى، لكن المقاربة الطائفية تغفل عن هذا التنوع. إن الجماعات (مذهبية أو إثنية أو ثقافية) gemeinschaft، كما يتضح من عمل بطاطو الضخم، كانت واقعة على الدوام في سياق سيرورة التحول إلى الأشكال الجديدة للثقافة والتنظيم الاجتماعيين، بحيث وُجِدَت الأشكال القديمة في مستويات متباينة من التعايش المتحول مع أشكال جديدة وحداثية. غير أن واقعها أكثر تعقيداً وأشد غنى من ناحية الثقافة والتنظيم الاجتماعيين مما تنتجه المقاربة الطائفية: فالقبيلة، والعشيرة، والعوائل المتسعة، والأصناف الحرفية الحضرية، وأصحاب المكانة (وجهاء وسادة) وأحياء (محلات) المدينة، وعصبيات المدينة، تتشارك كلها في فضاءات دينية وتجزئ هذه الفضاءات، وبهذا تتجاوز المقولات العامة الخالية من التمايز من قبيل السنة أو الشيعة أو حتى الأكراد.

أما المقاربة الجوهرية ـ الثقافية، بصفتها مختلفة عن المقاربة الطائفية، فقد طُبقت بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران في العام ١٩٧٩ في محاولة لتفسير الكفاحية الإسلامية عموماً أو الإسلام السياسي الشيعي خصوصاً. فالجوهرية ـ الثقافية تعزو صعود النزعة الإسلامية إلى جمود الإسلام واستعصائه (لويس Lewis، غيلنر Gellner، هنتينغتون، وآخرون). وهذه الفكرة مستمدة من التقاليد الاستشراقية كما هي مستمدة من قطبية الشرق ـ الغرب الثقافية لماكس فيبر. وتعتقد هذه المدرسة بأن التنافر بين الإسلام والحداثة، أو غياب الفصل «الكافي» بين الدنيوي والمقدس، يبتلي الإسلام ويتسبب في إحداث حركة دائرية، أي: إحياء الأصولية، حصول جيشان تقليدي، الرجوع إلى الماضي، والتمرد على التحديث والحداثة. ثمة نمط آخر من أنماط هذه المقاربة يتمثل في الفكرة القائلة بأن المذهب الشيعي في حد ذاته مذهب معادٍ



للدولة الحديثة عداءً متطرفاً. وفي هذا الصدد هناك إدعاء يقول بأن فكرة (الإمام الغائب)، التي تنكر الشرعية على الدولة الدنيوية، هي التي كانت ولا تزال مصدر الرفض الثقافي للحداثة الذي تشترك فيه النخب الحاكمة في الشرق الأوسط. ويعد المذهب الشيعي مذهباً راديكالياً بسبب البنية المنطقية للمعتقد الفقهي ـ الكلامي [من علم الكلام] نفسه. فنشاطه وفعله الاجتماعيان والسياسيان مستمدان من هذا المصدر دون إيلاء اعتبار كافٍ للعوامل الاجتماعية ـ السياسة والاقتصادية وغيرها. وعليه، فإن المقاربتين الطائفية والجوهرية ـ الثقافية، معاً، تشتركان في منهجية اختزالية واحدة.

إن بالإمكان العثور على إطار أكثر ثباتاً في المقاربة البنيوية ـ الشَرْطية التي زودتنا بسلسلة من الدراسات المقارنة حول الحركات الاجتماعية الشيعية (بطاطو، زبيدة، كول وكيدي، من بين آخرين). واستناداً إلى كول وكيدي فإن الكفاحية الإسلامية الشيعية في الشرق الأوسط (العراق، لبنان، السعودية، أفغانستان، وإيران) يمكن تصنيفها على أساس نموذجين مختلفين: الأول هو **النموذج الاجتماعي** حيث يعزى سبب الاحتجاجات الإسلامية، وحوافزها إلى العديد من العوامل، من بينها «عوامل التحولات الاقتصادية، والاجتماعية المشتركة في الكثير من البلدان الإسلامية، بل حتى في بلدان العالم الثالث» (١٩٨٦، ص٣). أما النموذج الثاني فهو نموذج **محلي** حيث يتمثل العامل الذي يستثير الفعل الشيعي بالاحتجاج ضد ممارسة التمييز الطائفي الذي يطبق في ظل أنظمة الحكم السلطوية في دول ـ قومية معينة.

من بين الأبحاث البارزة في ديناميكيات التغيير الاجتماعي المتشعب، المتعلق بالكفاحية الإسلامية الشيعية هناك أعمال بطاطو والزوجين سلوغليت. فلقد أنجز بطاطو (١٩٧٧) تحليلات سوسيولوجية تجاوزت بمراحل كبيرة مسألة العداء الشيعي ـ السني المفرط في تبسيطه. وفي هذا الشأن يقول بيتر سلوغليت (١٩٩١):

«إن فكرة لا تجانس المجتمع العراقي موضوع آخر يستدعي مزيداً من التدقيق. فالحقائق تشير إلى أن شعب العراق، البالغة نفوسه الآن حوالى ١٨



مليون نسمة، مقسم على وفق خطوط إثنية وطائفية في آن واحد. ومما لا ريب فيه أنه **لا الجماعات ولا الطائفة تشكل كيانات متجانسة أو متراصة مستقلة عن بعضها**. فلقد تبلورت صور **تبسيطية** للمجتمع العراقي، صيغت على يد «خبراء» الشرق الأوسط التابعين لمؤسسة وزارة الدفاع الأمريكية. وتقدم هذه الصورة «العرب السنة» بصفتهم مؤيدين للنظام «السني» الذي يترأسه صدام حسين، ومَنْ يُزعَم بأنهم شيعة و«أقل عروبة إلى حد ما» (أشبه بطابور خامس إيراني) بصفتهم معارضين لذلك النظام معارضة مريرة. (The Historigraphy of Modern Iraq, 1991, p.1412 - 3) (التشديد مضاف).

أما الأدبيات الأوسع التي تناولت صعود النزعة الإسلامية في أرجاء الشرق الأوسط، بما في ذلك الإسلام السياسي الشيعي، فقد زودتنا بقدر وافٍ من الأدلة التي تشير إلى أن الدين يمتلك شتى الأشكال المؤسساتية والفاعلين الاجتماعيين، ومختلف الأشكال الثقافية، وشتى التوجهات، الناشئة ضمن سياقات متمايزة ومتغيرة (كبل Kepel، سيفان Sivan، أخافي Akhavi، أبراهاميان Abrahamian، مورتيمر Mortimer، عنايات Enayat، متحدة Mottahedeh، على سبيل المثال لا الحصر). وبالإضافة إلى ذلك، فإن البحوث التي أُجريت حول حالة العراق أظهرت بأن شيعة العراق، عند المقارنة بشيعة في أوطان أخرى، يتميزون بخصائص فريدة في نوعها، من حيث البنى الثقافية والسوسيولوجية (بطاطو، نقاش، ١٩٩٤).

يجادل البعض بأن الإسلام السياسي الشيعي هو إما جزء من الصعود العام للإسلام السياسي في أرجاء الشرق الأوسط (أي النزعة الإسلامية الأصولية) أو هو ببساطة «استجابة محلية» ضد التمييز بالمعنى الضيق للكلمة. أما محاجتنا فتقول بأن الإسلام الشيعي هو مزيج من الاثنتين، وأنه ظاهرة أشد تعقيداً بقدر كبير. وبإمكاننا أن نبدأ بتأسيس هذا الطرح من خلال تعريف الجذور الاجتماعية، والبنى، والفضاءات الثقافية، للإسلام الشيعي في الأوضاع الاجتماعية والسياسية المحلية والكلية التي تنشأ في ظلها، والنظام الإيديولوجي (أو الأنظمة الإيديولوجية) الذي أنتجته في هذا السياق.



إن هذه الأطروحة في التفكير قائمة على أساس إطار نظري يتألف من ثلاثة موضوعات مترابطة:

١ ـ إن الإسلام السياسي أو النزعة الإسلامية، بما في ذلك الإسلام السياسي الشيعي، هو ظاهرة بنيوية ـ شَرْطية وليس استجابة ثقافية أو تقليدية بسيطة ضد الحداثة والتحديث أو رفضاً لهما. فالفعل الإسلامي الشيعي بالمعنى الأوسع للكلمة كان ولا يزال جزءاً من استجابات إسلامية متعاقبة، أولاً الاستجابة الإصلاحية الليبرالية ـ الدستورية التي انطلقت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وثانياً موجة الخصوصية ـ الثقافية التي حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين (والتي يمكن تسميتها بالموجة الأصولية)، وأخيراً الاستجابة السلطوية ـ الشعبوية في أواخر القرن العشرين (التي يمكن توصيفها على أنها نزعة إسلامية). إن النسخة العراقية من الاستجابات الإسلامية تأثرت، بدرجات متفاوتة، بهذه «الموجات» المتعاقبة الثلاث، وهي تكشف بمجموعها قدراً كبيراً من عدم الاستمرارية في سياق دعاتها وحركاتها وبرامجها، على الرغم من أنها تمتلك درجة ما من الاستمرارية العقائدية من حيث رجوعها إلى الإسلام أو التقاليد أو إلى نموذج ما من (الإسلام الأول الأصيل، «نموذج يثرب» أو «نموذج كربلاء» كما وصفه فيشر Fisher).

٢ ـ إن البنى الاجتماعية التي سبقت نشوء الدولة ـ الوطنية والبنى التي تلت الدولة ـ الوطنية في العراق هي بنى سيّالة وفي حالة من التغيير المتواصل، إذ تتحول من عصبيات متشظية، قرابية أو تقليدية محلية إلى تلاحمات حديثة، نتيجة للتحولات الحاصلة داخل المجتمع العراقي. وفي هذه البنى، فإن العصبيات المحلية المتخذة شكل الأصناف الحرفية أو العشيرة أو المحلة (الحي) أو المدينة أو القبيلة، لا الجماعات «الدينية»، كانت هي الأشكال الأساسية الأولية للتماسك والولاء الاجتماعيين ـ وكانت هذه في طور التفكك. هنا تجدر إضافة ملاحظة نقدية: ففي عمل بطاطو الحافل بالتفاصيل فإن أصحاب المكانة، مثل



«السادة» أو الوجهاء أو شيوخ القبائل، أو البنى الاجتماعية، تتطور في حركة خطية (اتجاه أحادي). غير أن التغيير الاجتماعي خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين زودنا بأدلة تشير، على سبيل المثال، إلى عودة بروز «العلماء» و«السادة» وشيوخ القبائل من جديد. وجاء صعود «العلماء» الإيرانيين إلى السلطة في إيران العام ١٩٧٩ ليعزز المكانة الاجتماعية لـ «العلماء ـ السادة» في العراق، الأمر الذي وضع حداً لعملية تناقص نفوذهم التي كانت جارية في السابق. بيد أن هذا التحول كان جزئياً ومحدوداً بإطار الحركات السياسية. ثم جاءت الاضطرابات والتداعيات التي نجمت عن حرب الخليج والعقوبات الاقتصادية الدولية المفروضة منذ العام ١٩٩٠ لتضعف الدولة ولتخلق فراغاً اجتماعياً قامت بملئه بنى الجماعات المحلية: عائلية، عشائرية، قبلية، ومذهبية. وهكذا، فإن ما كان يبدو أنه مسار خطي متصل للتطور الاجتماعي تحول إلى مسار دائري متكرر. فلقد أعيد إحياء التنظيم القبلي، وكذلك مجموعات المكانة مثل «السادة» (أي النبلاء، في المفهوم الأوروبي) والشيوخ وأمثالهم. إن خط التطور هذا، وإذ يختزل صلاحية الجانب الخطي للتطور في تحليل بطاطو، فإنه لا يمس بأي درجة الافتراض الأساسي القائل بأن بنى الجماعة المحلية لا البنى الدينية الشاملة هي التي تشكل النقطة المرجعية للتحليل.

على أساس هذه المقاربة، لا يشكل الشيعة أو السنة كياناً ثقافياً/اجتماعياً سياسياً متجانساً وصوانياً يتمتع بهوية موحّدة ويتشرب بوحدة المصالح والهدف، بل هم بالأحرى مجموعات متناثرة، بل متباينة، تتكيف مع الواقع المتغير وتستجيب له وتناصر أفكاراً إيديولوجية متباينة ـ لم تكن الإسلامية أو الطائفية سوى واحدة منها، أي واحدة من بين العديد من الخطابات الثقافية والسياسية.

٣ ـ ضمن الوحدات السياسية أو الثقافية الكبرى، مثل الدول ـ القومية أو مثل دين أو مذهب معين، فإن أشكال التدين (الممارسة الدينية) تختلف

اختلافاً جذرياً من مجموعة اجتماعية إلى أخرى (ماكس فيبر). ويبرز التمايز الرئيسي هنا بين العقيدة النصية/ القانونية لطبقة رجال الدين أو «العلماء» من ناحية (وهو دين أخلاقي فيبري Weberian بامتياز) و ـ من الناحية الثانية ـ بين الطقوس والمواكب التعبيرية القائمة على أساس الجماعات المحلية، وهو تدين شعبي ذو طابع دوركهايمي Dorkheimian في أحياء المدن والبلدات الإقليمية الصغيرة ـ موطن الطبقات الدنيا المفقرة. إن حركة الإسلام السياسي، بصفتها نتاجاً حداثياً، تصل ما بين الاثنين أو تتجاوزهما، أو تحل بديلاً عنهما في وحدة جديدة. والمقصود بهذا التمييز هو إرساء مفهوم لثقافة رجال الدين بصفتها متميزة عن ثقافة الشعائر والطقوس الشعبية (عاشوراء، مجالس العزاء، المواكب، التشابيه) (فيشر، ١٩٨٠). وينطبق هذا على الإسلام السني كذلك لتمييز الطرق الصوفية (بتنظيمها الاجتماعي المستقل وطقوسها التعبيرية) عن دين «العلماء» النصي الذي ترعاه الدولة، بأحكامه الشرعية وشروطه الأخلاقية (إيكلمان Eickelman، ١٩٧٦).

إن البحث القائم على الملاحظة والتجربة المقدم في هذا الكتاب يقوم بدراسة ممثل النزعة الإسلامية أو حاملها (أي Traeger، بالمعنى الهيغلي) وهم:

١ ـ طبقة رجال الدين.

٢ ـ الطبقة التجارية في النجف.

٣ ـ مثقفو الطبقة الوسطى الحديثة.

سوف نتناول هذه الفئات الاجتماعية الثلاث مركزين على الأنساب المتشظية، وتنوع الشبكات المحلية، ومنابع النفوذ، والمصالح والثقافة الاجتماعية، في تتابع تاريخي. فمن خلال دراسة العوالم الصغرى ذات العلاقة (الأسرة، المجموعة الاجتماعية، المدينة) والطريق التي يكيّف بها الوضع العام الكلّي لهذه الفئات، والكيفية التي تستجيب هي بها لهذا الوضع العام الكلي (أي: الدولة ـ القومية العراقية والبيئة الإسلامية الأوسع للشرق الأوسط)،



يجري آنذاك توضيح طبيعة الاستجابات الإسلامية بصورة أكثر جلاءً أثناء نشوئها وتطورها وتحولاتها. وسوف نعقد مقارنة بين الخطاب الذي ينظر هؤلاء الحاملون أو الفاعلون من خلاله إلى تحولهم هم وإلى واقعهم وواقع هذه التحولات، من جهة، بينما، من الجهة الأخرى، سوف نحاول درس البنية المنطقية للخطاب، بصفتها إيديولوجيا، وتمحيصها تمحيصاً مستقلاً.

إن هذه الدراسة تجريبية، تعتمد على قدر كبير من المصادر الرئيسية: وثائق وأدبيات (يظهر بعضها لأول مرة) ومقابلات تفصيلية وملاحظات ميدانية.

أهم المصادر الرئيسية:

ظلت الحركات والمجموعات الإسلامية الشيعية محجوبة عن الأنظار تحت دثار من السرية على امتداد ما يقرب من عقدين من الزمان، من العامين ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ إلى ١٩٨٠، بل حتى أبعد من ذلك. لكنها في أعقاب الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩ شرعت بإصدار مطبوعات منتظمة: صحف أسبوعية أو شهرية، منشورات حزبية، تصريحات، مقابلات صحفية، أبحاث، وبرامج. ولدى مقارنتها بالتعتيم شبه الكامل الذي كان سائداً في السنوات السابقة، فإن هذه المواد تقدم بعضاً من مصادر المعلومات النافعة. لكنها تظل غير كافية، كما أن بعضها يفتقر جزئياً إلى الدقة، ولا يمكن الركون إليه.

بعد الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، حدثت هجرة واسعة حملت إلى أوروبا الغربية والولايات المتحدة عدداً كبيراً من أعضاء هذه الحركات وكوادرها وقادتها. فكان أن تقلص جو السرية المتشدد في صفوفها (وهو الجو الناشئ عن الخوف من تغلغل رجال الأمن والقلق على السلامة)، وفي الوقت نفسه تنامت وسط شتى المجموعات ثقة أكبر وإدراك أفضل لأهمية العلاقات العامة والإعلام. وجاء التحول الحقيقي في هذا المجال بعد حرب الخليج الأولى في العام ١٩٩١ حينما ظهرت معظم المجموعات إلى العلن بجرأة أكبر. فقام نشطاؤها بتأليف مجموعة من الأعمال حول تأريخها

ونشاطاتها وتنظيماتها السرية. وجاءت الاجتماعات العامة والمحاضرات المفتوحة والأنشطة المشابهة الأخرى لترفع الغطاء عن معطيات تفصيلية (وإن كانت غير متساوقة، من وجهة النظر الأكاديمية)، عن تأريخها واستراتيجيتها وبناها وانقساماتها. غير أن النزاعات ما بين مختلف المجموعات المنشقة ساهمت في تقليص مساحة الغموض. وفي هذا الجو غدا الوصول إلى الوثائق السرية للأحزاب الإسلامية الشيعية أقل صعوبة.

ومن الناحية الأخرى، فإن الأرشيف الرسمي لدوائر الأمن العراقية يحتوي على ثروة كبرى من المعلومات. ولقد قامت مجموعات المعارضة بمصادرة جزء كبير من الأرشيف (حوالى ٤٠ ـ ٥٠ طناً من الوثائق) خلال انتفاضات العام ١٩٩١، وجرت محاولة تبويب جزء كبير من هذا الأرشيف المُصادَر، وذلك في مدينة واشنطن (كنعان مكية ورند الرحيم). وهناك جزء من هذا الأرشيف بات في متناول مجموعات المعارضة، والوصول إليه يسير. ومع أن هذا القسم الثاني من الأرشيف لا يزال يفتقر إلى التنظيم فإن له أهمية قصوى في دراسة مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية في العراق، بما فيها نشاط الحركات الإسلامية الشيعية. وليس ثمة ريب في أن النشر الكامل لجميع الوثائق المتوفرة سوف يؤدي إلى توسيع أفق الباحثين بدرجة كبيرة.

هناك مصدر آخر للمعلومات، وإنْ كان لا يزال متناثراً، منبعه مسؤولون بعثيون ذوو مراتب عليا هربوا إلى الغرب أو إلى أماكن أخرى، ومنهم شخصيات عسكرية وأمنية ودبلوماسية وحزبية هامة.

وأخيراً، فإن تقارير ومراسلات وزارة الخارجية البريطانية حول العراق مفيدة بقدر تعلق الأمر بالمراحل الأولى لتلك الحركات بعد العام ١٩٥٨، وبوجه خاص في زمن نظام الأخوين عارف، مع أنها تركز على العلاقة العامة بين (الدولة) و(الشيعة). ولقد جمعت معظم هذه الوثائق ونشرت ترجمة لها باللغة العربية، مصحوبة بتعليقات كتبها حامد البياتي الناطق باسم (المجلس الأعلى) في أوروبا.

نستطيع تصنيف مصادرنا الرئيسية الأولية على النحو الآتي:



١ ـ صحافة الأحزاب السياسية: وتشمل هذه شتى الصحف الأسبوعية والشهرية والفصلية السياسية المنتظمة التي شرعت تصدر منذ العام ١٩٨٠ في كل من طهران ودمشق ولندن وأماكن أخرى: **(الجهاد)**، **(الدعوة الإسلامية)**، **(العمل الإسلامي)**، **(البديل الإسلامي)**، **(طريق الثورة)**، **(لواء الصدر)**، وغيرها. إن هذه الصحف تقدم معلومات جيدة عن تأريخ الأحزاب، والمقابلات مع قادتها، وتفاصيل حول السير الذاتية لقادتها ونشطائها وتغطية لبعض الأحداث (أعمال العنف مثل إلقاء القنابل أو محاولات الاغتيال)، وعن المواقف السياسية، والبيانات. أما المجلات الفصلية مثل **(الجهاد)** أو مجلة **(دراسات وبحوث)** فإنها تشكل مصدراً جيداً للنتاج الإيديولوجي والفكري الذي يتناول النظرية السياسية والمبادئ الاقتصادية والقضايا الفقهية والنقاشات الإيديولوجية المناهضة للقومية والماركسية والأدبيات (التثقيفية)/ التربوية للأحزاب الإسلامية: وبالإضافة إلى صحافة الأحزاب أصدرت شتى المنظمات عدداً لا حصر له من الكتيبات المعدّة لتربية أعضائها على الضبط أو العقيدة أو التأريخ الحزبي. وتقدم هذه الكتيبات ثروة من المعلومات المتعلقة بالقضايا التنظيمية والتأريخ الحزبي والمشاكل المتعلقة بالاستراتيجية. وتكتسب أهمية خاصة في هذا الصدد مجلدات وثائق (الدعوة) التي تحمل عنوان **(ثقافة الدعوة)**. ولقد طبعت في ستة مجلدات حمل اثنان منها العنوان الفرعي (الجزء السياسي). وتقدم هذه المجلدات الستة، التي ظلت محجوبة إلا أمام كوادر الحزب المتقدمة، أكثر المصادر ثراء حول حزب (الدعوة) خلال السنوات ١٩٥٩ ـ ١٩٧٩. ولقد اطلعت عليها بفضل إحدى الشخصيات القيادية في (الدعوة). غير أن نص هذه المجلدات يفتقر إلى التنظيم الجيد، كما أن جدول المحتويات في حاجة إلى إعادة تنظيمه بغية ترتيبه من حيث التتابع والمواضيع.

٣ ـ الأدبيات الإسلامية: إن الأعمال التي أنجزها كتّاب وناشطون حول التطور السياسي وأنشطة مختلف المجموعات، ودراسات السير الذاتية لشخصيات قيادية مثل الصدر وصاحب الدخيل وغيرهما (وإنْ كان من



الجائز أن يشوبها شيء من عدم الدقة أو التناقض أو اللا تساوق أو التحيز الحزبي أو المسحة الرثائية) تحتوي على ثروة من المادة المتعلقة بالشؤون الداخلية وشيء من المعلومات المباشرة بالإضافة إلى تفاصيل عن سير النشطاء الذاتية من شأنها أن تساعد في تشكيل صور سوسيولوجية معقولة.

٤ ـ أعمال نظرية للقادة الروحيين أو الفعليين: إن لهذه الأعمال، مثل أطروحات الصدر أو المدرسي أو الشيرازي في شتى القضايا الاقتصادية والسياسية والفلسفية، أهمية عظمىٰ في دراسة إيديولوجية الإسلام السياسي الشيعي على امتداد تطوره المديد المتناقض. ولم تجر حتى الآن إلا دراسة لمؤلفات الصدر (انظر ملاط، ١٩٩٣، والنسخة الألمانية من كتاب **اقتصادنا** الذي ترجمه وقدم له أندرياس ريك Andreas Rick، ١٩٨٤).

٥ ـ مقابلات وحوارات: لقد تمت مقابلة، أو طرح أسئلة على حوالى أربعين قيادياً وكادراً متقدماً ووزراء سابقين وسياسيين عاملين ونشطاء ومثقفين. ويعني مصطلح «مقابلة» جلسة طويلة لا تقل مدتها عن ثلاث ساعات والهدف هو تكوين صورة شخصية (تفاصيل بيوغرافية) للشخص وتأريخه العائلي وتأريخه السياسي. كما استهدفت المقابلات دراسة البواعث السياسية، والحصول على معطيات بشأن البنية الداخلية للحزب المعني، وأشكال التحريض وآلية العمل، والحراك، والانشقاقات، وما شاكل ذلك، وفضلاً عن ذلك، فإنها كانت مصممة لتمحيص التفاصيل وتدقيق شتى الروايات المتضاربة عن شتىٰ الأحداث، والحصول على صورة معمقة للحالات الذهنية خلال شتى مراحل العمل الحزبي. أما «الحوارات» فكانت تتصف بجو أقل رسمية. ويعني هذا أن اللقاءات كانت أقصر زمناً، إذ كانت تتركز على مجموعة محددة من الأسئلة الهادفة إلى توضيح نقاط معينة من الشخص المعني الذي يستطيع أن يقدم معلومات حول مختلف النقاط، والقضايا، بحكم موقعه (أو موقعها)



الرسمي، أو تجربته المباشرة أو كونه فرداً في أسرة ما. أما عدد الذين تمت مقابلتهم، كما هو مثبت في جدول المقابلات، فإنه محدد بالشخصيات القيادية فقط، ولم يدرج الأفراد ذوو المراتب الأدنى في شتى التنظيمات رغم أن هذا الكتاب استفاد من خبراتهم. وبينما تقدم المقابلات والحوارات معلومات مباشرة من أصحابها، فإن هذه المادة (كما هو معلوم في حقل الأبحاث) تنطوي على الكثير من المآخذ. فقد تضم استعادة غير دقيقة لأحداث الماضي بسبب ضعف الذاكرة أو، ربما، بسبب التحيز. وقد تشوب مثل هذه المعلومات شوائب بسبب رغبة في إعلاء شأن المتحدث أو تقديم مراث لقادة، أو «شهداء» معينين ذوي شخصيات كارزمية، أو بسبب تغيير في التحالفات أو الائتلافات، أو عوامل أخرى، ولهذا يصبح تدقيق هذه المعلومات على درجة أكبر من الضرورة. وفي غياب أية قرائن ملموسة تساعد في حسم المسألة، يتم اللجوء إلى تقديم مجموعة مركبة من الافتراضات. وكان بعض الذين شملتهم المقابلات لا يسمحون بذكر أسمائهم وأقوالهم بشكل مباشر وذلك لأسباب تتعلق بالقيم الأسرية أو بالموقع الرسمي ـ كما هو الحال مع بعض من أقرباء أو مساعدي مؤسسة الإمام الخوئي والسيد حميد حصونة والسيد جمال الدين.

٦ ـ وثائق وكتيبات: وتوجيهات حزب البعث.

٧ ـ أرشيف مطبوعات الحكومة العراقية: إحصائيات، توجيهات رسمية وأمنية، ومراسلات شتى.



الفصل الثاني

النزعة الإسلامية، الأصولية، الطائفية، والدولة ـ القومية

تعقيد الحالة العراقية

إن تحليل الحركة السياسية الإسلامية الشيعية في العراق يشكل حالة معقدة، وذلك على ضوء حقيقتين: أولاهما حركية وانتشار النزعة الإسلامية والأصولية الشيعية والسنية في الشرق الأوسط منذ أوائل سبعينات القرن العشرين، وثانيهما الصعود المصاحب الموازي للحراك الطائفي في المجتمعات المتعددة الطوائف.

إن الحراك الديني النضالي في مصر وإيران والسودان والجزائر يمثل نموذجاً للإسلامية وللأصولية الحقَّتين. أما حالات الاحتجاج الشيعية في لبنان والسعودية (المنطقة الشرقية) وأفغانستان فهي أمثلة على الحراك الطائفي. ولقد أدى حصول الظاهرتين المتداخلتين في آن واحد، في بعض الأحيان، إلى تعتيم حقيقة أنهما حالتان متمايزتان في أصولهما واستراتيجيتهما في الأقل[١].

---

(١) Cole and Keddie (ed.), 1986, p. 3.

أما تعقيد المثال العراقي وثراؤه فهما مستمدان من حقيقة أنه مزيج فريد لتينك الحالتين.

يمكننا القول، بتعبير عمومي فضفاض، إن النزعة الإسلامية تشكل حركة شعبوية وإيديولوجية للشرائح والطبقات الوسطى وفئاتها الدنيا التي تسعى إلى تحدي أنظمة الحكم القومية السلطوية التالية لحقبة الاستعمار، أثناء تحولها من الدولة التشاركية Corporate etatism إلى الاقتصاد الليبرالي المنفتح الذي تسبب في خلق توترات اجتماعية ـ ثقافية، في ظروف التحالف، الجديد أو المعزز، مع الغرب[١]. ولقد أشعل فتيلَ ذلك مزيجٌ من التحولات الاجتماعية ـ السياسية المحلية والانكسارات الوطنية الخارجية. واختارت هذه الحركات اتباع سياسة راديكالية لا مؤسساتية و/أو نشاط طائفي لتحقيق فكرتها حول إعادة أسلمة المجتمع وشكل الحكم من خلال تطبيق الشريعة الإسلامية. وبالمقابل يبدو أن الحراك الطائفي عبارة عن حركة (أو حركات) ردّ على التمييز الجمعي، تمييز ذي صبغة سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، وبالتالي فهي مسعى لإزالة هذه وغيرها من مظاهر الحيف الموجودة في المجتمعات متعددة الطوائف[٢].

إن الحالة الأولى هي في الأساس نتيجة لديناميكية اجتماعية ـ سياسية واقتصادية، وثقافية شائعة في الكثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في بعض حالات بلدان العالم الثالث. أما الحالة الثانية فهي ناجمة عن سيرورات وسياسات غير متوازنة في بناء الأمة وتشكيل الدولة. وتتميز كلتا الحالتين بوجود أنظمة حكم غير تمثيلية، ومتصلبة، وإقصائية تسير في معظم الحالات على نهج نظام الحزب الواحد. وتختلف السيرورات والسياسات المؤدية إلى الحراك الطائفي اختلافاً واسعاً بين بلد وآخر، فإن حالة لبنان مثلاً تختلف جذرياً عن حالة السعودية أو العراق. فلأن فيها أنظمة حكم مختلفة وأشكالاً متباينة من الشرعية والمشاركة السياسية أو الاقتصادية وآليات بناء الأمة (أي

(١) ACI, (1997), pp. 44-5.

(٢) Cole and Keddie, op. cit., pp. 3-4.



التكامل الوطني) والتركيبة الاجتماعية، أصبحت كل حالة فريدة في نوعها. صحيح أن مجموعتي السيرورات في الحالتين الأولى (الإسلامية) والثانية (الطائفية) تتداخل وتتفاعل، خصوصاً حينما نأخذ بعين الاعتبار طبيعة العلائق المترابطة بين التغيير الاجتماعي ـ الاقتصادي وتشكيل الدولة وبناء الأمة. ومع ذلك، فإن بمقدورنا، بل يجب علينا، أن نفصلهما إحداهما عن الأخرى في الأقل على المستوى المفاهيمي.

إن فهم الحالة العراقية للحراك السياسي النضالي الإسلامي الشيعي يستلزم تحليل طبيعة النزعة الإسلامية والأصولية من ناحية، وتحليل طبيعة تشكيل الدولة وبناء الأمة، في العراق، من الناحية الأخرى، وذلك لغرض رسم الحدود الفاصلة وتحديد معالم شتى أشكال النشاط السياسي الإسلامي الشيعي في العراق. وسنقوم في هذا الفصل بتحليل المراحل المتغيرة للنزعة الإسلامية وللأصولية عموماً، لننتقل بعدها إلى معاينة التطور الخاص بالدولة ـ القومية العراقية والمجتمع العراقي خصوصاً بقدر تعلقهما بالشيعة والحركات الإسلامية الشيعية.

المراحل المتغيرة للاستجابة الإسلامية:

رسم حدود النزعة الإسلامية

خلال سبعينات القرن العشرين شرع مصطلحا «النزعة الإسلامية» Islamism و«الأصولية» Fundamentelism بالتداول بصفتهما مرادفين للموجات الجديدة لإسلامٍ سياسي ناهضٍ بقوة. وبعد ذلك بما يزيد عن عقد من السنين جرىٰ تمحيصٌ شامل للأساس المفاهيمي الذي يقوم عليه استخدام هذين المصطلحين، فأدى ذلك إلى طرح تساؤل عن مدى صلاحية استخدام مصطلح «الأصولية»[١]، وإلى التمييز بين المصطلحين[٢]، وتطبيق مصطلح «النزعة

(١) Zubaida, (1989), pp. 1-3; Azm, (1993) in SAB, pp. 3-7; Watt, (1988), p. 3; Lewis, (1988), pp. 117-18.

(٢) Azm, ibid.; Roy, 1992, pp. 75-7.



الإسلامية» بدلاً عنه لغرض توصيف الإسلام السياسي المعاصر بصفته بناءً جديداً وحداثياً[1].

تمتد جذور الإسلام السياسي، خطاباً أو حركة، إلى أواخر القرن التاسع عشر حينما حاول مفكرون مسلمون إعادة بناء المعتقدات التقليدية لدينهم وإصلاحها، بغية الاستجابة إلى متطلبات تحديث المجتمع ونظام الحكم، وللارتقاء بمستوى الاستعداد لتحدي الغرب المتفوق والوقوف إزاءه على قدم المساواة، وكذلك لتحقيق التقدم. ولقد دخل ذلك في سجلات التأريخ بصفته حركة الإصلاح الديني، وصوِّرت هذه خطأً، على أنها الإصلاح والتحدي الرئيسيان الوحيدان للغرب في العالم الإسلامي. إن هذا مفهوم ضيق إلى أقصى حد، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ إنه يستبعد جميع أشكال الإسلام التي سبق أن جابهت الغرب ولكن دون أن تنتج أي ثمار تجديد في الدين.

٢ ـ إنه يستبعد أولئك الذين أسهموا في إحداث تجديدات في الدين دون أن تستحثهم على ذلك مواجهة مع الغرب.

٣ ـ إنه يستبعد أولئك الذين لم يدخلوا أية مواجهة مع الغرب ولا أنتجوا أي تجديد، لكنهم كانوا مؤثرين من الناحيتين الاجتماعية والسياسية في السياقات المؤسساتية أو الثقافية أو السياسية.

ثمة عدد كبير من الأمثلة لكل من تلك الفئات. فهي تشمل التضاد ما بين (الأصولية) و(الأخبارية)، أو الحركة (البابية) بإزاء المدرسة المتشددة، وهي مدارس انتشرت في أوساط الإسلام الشيعي في القرن التاسع عشر وأثمرت تجديداً للعقيدة. أما التفسير المولَّد ذاتياً للإسلام، كما هي الحال مع المدرسة الوهابية الحنبلية في شبه الجزيرة العربية أثناء الحكم العثماني في أوائل القرن التاسع عشر (النموذج الأولي للأصولية الحقيقية) فهو مثال من أمثلة الإصلاح و«الجهاد» السياسيين. ومن ناحية أخرى، فإن المدارس

(١) Zubaida, (1989), p. 3; and Azm (1993), p. 7 and passim.



الصوفية التقليدية اشتبكت في مجابهة عسكرية وثقافية مع الغرب دون أن تحمل في ثناياها أية نوايا لإصلاح العقيدة. فلقد حاربت الطريقة القادرية (الصوفية) الفرنسيين في الجزائر، وتحدت الحركة المهدية الصوفية في السودان السيطرة البريطانية ـ المصرية في أواخر القرن التاسع عشر. كما لعبت حركات صوفية أخرى دوراً حاسماً في المجال السياسي حينما أقامت نظام حكم زراعياً مركزياً (السنوسية) في ليبيا العثمانية[١].

وكما نستطيع أن نرى فإن الحراك الإسلامي، منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين، ضم حركات تنتمي إلى طيف واسع يمتد من الإصلاحات الراديكالية والليبرالية إلى النزعة المحافظة الجوهرية ـ الثقافية وهي حركات قامت بتقديم تفسير معين للإسلام وشكلت تحدياً للغرب.

لعل الدهشة ستعتري دارسي هذه الحركات ونشاطاتها مما يبدو بأنه تشابه في الموضوعات الدينية وغيرها من السمات المشتركة بين معظم هذه التيارات. فإن محورها يتمثل في موضوعة مركزية الدين، فإما أنها تنظر إلى الدين التقليدي على أساس أنه أبدي وقويم، متجاوزاً أي حاجة إلى التغيير، أو أنها تقوم ببناء نموذج من الإسلام النقي الأصيل ونشره، مع الدعوة إلى الرجوع إليه واستعادته. ينطوي هذا على التحرك باتجاه تنقية الإسلام، وإعادة تعريفه، واستبعاد البدع والتفسيرات «الباطلة». بعد ذلك تجري عملية إعادة دمج هذه النسخة النقية الشاملة للإسلام في جسم نظام الحكم والمجتمع، سواء في الحياة الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية للفرد أو للجماعة أو حياة الأمة (مهما كان تفسير هذا المصطلح)[٢]. إن هذا المفهوم، الذي يتردد كثيراً في أوساط الإصلاحيين، من شأنه أن يقسم فضاء الثقافة العليا للإسلام إلى جبهتين متضادتين: إسلام صحيح ونقي في جانب، وفي الجانب الآخر نسخ «باطلة» و«فاسدة» للإسلام و/أو إيديولوجيات أجنبية غريبة. كما أن من شأنه أن يضع هذه النسخة المشَكّلة حديثاً من الإسلام «النقي» في تناقض مع

(١) Mortimer, (1982), pp. 60-4, 73-6 and 278; Jabar, F., in ACI, op. cit., p. 39;

(٢) Zubaida, op. cit., pp. 13-20.



الإسلام التقليدي المتشدد والإسلام الصوفي والثقافة الدينية الشعبية الدنيا.

في غضون قرن من الزمان أو نحوه، تشبث بموضوعة الإسلام النقي الشامل شتى الفاعلين الاجتماعيين، الأمر الذي أثمر خطابات مختلفة ومجموعات متنوعة من الاستراتيجيات في سياقات تأريخية متغيرة: فقد نجد فكرة الإسلام النقي في الحركة الليبرالية ـ الدستورية لجمال الدين الأفغاني، أو في حركة الإصلاح التربوي لمحمد عبده، أو في النزعة المحافظة المركزية المقاتلة للوهابيين أو في النزعة الجوهرية ـ الثقافية لحسن البنا، أو في السلطوية الشعبوية للخميني.

قد يكون بالإمكان، لغرض التوضيح، تصنيف هذه المجموعة من التيارات والحركات إلى ثلاث موجات متعاقبة تدفقت خلال قرن من الزمان أو نحوه، وهي تتصف بسمات مختلفة على الرغم من وجود بعض عناصر الاستمرارية: الأولى هي حركة الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر بصفتها مختلفة عن الأصولية الحقة للحنبلية ـ الوهابية والحركات الصوفية المعادية للغرب في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أما الموجة الثانية فتتمثل بالحركة التي أطلقها (الإخوان المسلمون) في العام ١٩٢٨ في مصر، وهي الحركة التي نستطيع أن نعدها نسخة جديدة من الأصولية التي طبعت الحقبة الاستعمارية. أما الثالثة فهي الموجة الأحدث التي تمثلها خير تمثيل الثورة الإيرانية، وهي التي سوف نصطلح على تسميتها بـ(النزعة الإسلامية)[١]. وسوف يجري بحث تنوع هذه التيارات وتحولها في ما يلي.

محاولة للتصنيف

إن التساؤل حول ما إذا كان للإسلام جوهر محدد أو لم يكن، كان وسيبقى موضوعاً للنقاش الواسع[٢]، أما رأينا فهو أن هذه المسألة في حد ذاتها كانت بشكل عام، ولا تزال، خلواً من السياق التأريخي اللازم لدراسة معتقد

(١) See tables in ACI, op.cit, pp.54-7.

(٢) Azm, op. cit.; Jericho and Simonsen, (1997), pp. 3-11.



يمتد ليغطي مساحات واسعة وقارات شاسعة ويعتنقه جمع كبير من الحاملين الاجتماعيين في سياق العديد من الثقافات المتنوعة ـ الريفية منها والحضرية، الشفاهية والأبجدية ـ التي يقف كل منها بدرجة مختلفة من درجات التحول[1]، ويغدو هذا الأمر واضحاً حينما نلقي نظرة تفصيلية أوسع على الموجات الثلاث للحراك الإسلامي.

المشهد في القرن التاسع عشر:

كان القرن التاسع عشر حقبة حافلة بالتحول الواسع نحو التمسك بالإسلام، وذلك نتيجة لديناميكيات تغلغل الغرب في أراضي المسلمين، أو نتيجة لديناميكيات كانت تعمل من داخل العالم الإسلامي نفسه. ولقد أفرز مصدرا التغيير هذان سلسلة متنوعة من الحركات «الكلامية» والفقهية والاجتماعية والسياسية والعسكرية داخل الإسلام السني والشيعي معاً.

في القرن التاسع عشر طور الإسلام السني توجهات شتى:

١ ـ الإصلاح العقلاني والقومية الإسلامية للأفغاني وعبده (في مصر والأراضي التابعة للحكم العثماني) وخير الدين باشا (في تونس العثمانية)، أو الإصلاحات «الكلامية» والتربوية (سيد أحمد خان في الهند).

٢ ـ الإحياء «الفقهي» لحنبلية القرون الوسطى الذي اتخذ شكل الوهابية (في شبه الجزيرة العربية أثناء الحكم العثماني).

٣ ـ الطرق الصوفية أو الطرق الصوفية ـ القبلية للقادرية (الجزائر)، والمهدية (السودان)، بل حتى السنوسية (ليبيا).

ومن بين هذه التيارات الثلاثة المختلفة، لم تنطو سوى تلك المذكورة في (١) و(٢) على أي تفسير جديد للإسلام يهدف إلى مواجهة مختلف التحديات. أما المذكورة في (٣) فقد انطوت على عنصر التحدي العسكري

(١) حول مثل هذا التحول والتنوع، انظر مورتيمر Mortimer المرجع المذكور.



ولكن بدون عنصر الإصلاح. فالحالة رقم (١) تمثل الإصلاحات الإسلامية، والحالة رقم (٢) هي النموذج الأولي للأصولية، والحالة رقم (٣) تمثل النزعة التقليدية الفعلية. وسنقوم بمقارنة الجوانب «الكلامية» والفقهية، والفاعلين الاجتماعيين، واستراتيجيات العمل والبيئة التي وجدت فيها في كل واحدة من هذه الحالات. وكما سنرى، فإن بعضاً من هذه التيارات استمر وجوده حتى في العقود الأولى من القرن العشرين بينما تلاشى بعضها (المحاربون الصوفيون)، وانتصر البعض الآخر (الوهابية)، فيما طرأت تحولات على بعضها الآخر.

حركة الإصلاح الديني: علم الكلام، التعليم، سياسة التحديث

في مواجهة تغلغل الغرب المتقدم، سعى موظفو الدولة العثمانية المسلمة ومفكروها إلى إيجاد طرق ووسائل لوضع حد لموجة الاضمحلال التي كانوا يشعرون بدبيبها في الميدانين العسكري والاقتصادي. فمنذ تأريخ مبكر كالقرن الثامن عشر، تلقى العثمانيون سلسلة من الهزائم العسكرية (وبشكل خاص في مواجهة الروس)، بينما تقلصت إيراداتهم التي كانوا يحصلون عليها من الأقاليم (الولايات) بسبب تغير نمط التجارة العالمية نتيجة للتوسع التجاري الأوروبي[١]. نشأت فكرة الإصلاحات أولاً في صفوف موظفي الدولة، وأُحيطت بهالة عسكرية جاءت بشكل أساسي على هيئة إقامة جيوش دائمة وبناء مؤسسات عسكرية ـ صناعية جديدة[٢].

ومضى جيل ثان بالإصلاحات مسافة أبعد ليطال لب البنى السياسية نفسها. ففي أعقاب عملية مركزة الإدارة والعسكر، جاءت التشريعات الدستورية وتنامي النزعة القومية بصفتها جوانب من عملية الإصلاح. وفي هذا المفصل تحولت المعركة الداخلية بين أنصار الإصلاح وأعدائه من ساحة هياكل الدولة إلى ساحة التحديث الفكري ـ الثقافي. وكان الذي عجّل في إطلاق هذه

(١) Hoepp and Paetzold, (1989), pp. 57-9 and Hourani, (1962), pp. 51, 103-4, 110.

(٢) Holt, (1966) and Lewis, (1961).



الإصلاحات تلك الخسائر الكبرى التي كانت قد لحقت بالأمبراطوريات المسلمة، ثم تواصلت: زوال حكم المغول المسلمين في الهند، الاحتلال البريطاني لمصر، انفصال اليونان وبلغاريا عن الأمبراطورية العثمانية، وتفاقم هشاشة إيران القاجارية حيال الانتهاكات البريطانية والروسية ـ هذا إذا غضضنا الطرف عن مصير الجزائر وتونس والمغرب اللائي وقعن ضحية «للسيطرة» الاستعمارية الفرنسية.

هذا هو السياق الذي انطلقت فيه حركة الإصلاح الهادفة إلى البدء بتطبيق الحداثة وما يصاحبها من الأخذ بمبادئ الحكم الدستوري والعلوم والعقلانية. وليس ثمة شك في أن شخصية جمال الدين الأفغاني تتصدر هذا المسعى، غير أن تأثير مفكرين آخرين مثل خير الدين باشا (تونس)، وتلميذ الأفغاني محمد عبده (مصر)، أو سيد أحمد خان (الهند) على الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر لم يكن أصغر حجماً. وباستثناء أحمد خان الذي درس الاقتصاد في إنكلتره[١]، فإن هؤلاء المفكرين كانوا قد تلقوا تعليمهم في الوسط الإسلامي التقليدي[٢]. ومع ذلك، فقد اشتركوا جميعاً في قناعتهم بأن الدين، أي الإسلام، هو القوة الدافعة الحاسمة للحضارة، وأن إصلاح الدين كان يشكل نقطة انطلاق رئيسية سواء لتحقيق أهداف تربوية (خان وعبده) أو غايات سياسية أي إصلاح الدولة (باشا والأفغاني)[٣].

غير أن السؤال هو: أي نوع من الإصلاح، وبأي اتجاه؟ لقد كان الاندفاع الرئيسي لموجة الإصلاح الديني والسياسي الذي كانت تسعى إليه هذه الحركة، الفكرية في معظمها (وإنْ لم تكن هذه الصفة حصرية)، قد تمثّل في الشروع بإدخال المفاهيم والنظريات الحديثة في ميدان الفكر الإسلامي. وكان

---

(١) Reetz, (1989), pp. 72-4.

(٢) Keddie, (1983), pp. 37-8; عمارة (١٩٨٥)، ص٢٩١ ـ ٢٩٢؛ وعمارة (١٩٧١، ١٩٧٩)، ص١٤٥.

(٣) حول أحمد خان، انظر:

Keddie (1983), pp. 54-5, Mortimer, op. cit., pp. 9-101; and Reetz, op. cit., pp. 71-2.

حول باشا، انظر: Hourani, op. cit., 67 and passim.



هناك اعتقاد بأن هذا هو السبيل الفعال الوحيد للوقوف في وجه أوروبا بصورة ندية. وكان الإصلاح ينطوي على إحلال العقل محل التقليد، والعلوم الدنيوية محل «العلوم» الدينية، والحكم الدستوري محل الحكم السلالي «المقدس»، واللاهوت العقلاني (علم الكلام والفلسفة) محل عقيدة الجبر والنزعة التقليدية الصوفية[1]. لقد كانت ثورة ثقافية كثيراً ما كان يراها بعض منشئيها موازيةً للبروتستانتية اللوثرية[2]. فبصفتها ردة فعل على حالة التدهور الحضاري، كانت تشكل هجمةً على الإسلام التقليدي والصوفي. وكان هؤلاء المفكرون يسعون إلى «البرهنة» لبني أوطانهم، وقبل كل شيء للنخب الدينية ذات التوجه التقليدي والنخب السياسية، بأن الإسلام والعلم لم يكونا متناقضين، وبأن العقل يشكل محوراً مركزياً في تعاليم الإسلام، وبأن مبدأ «الشورى» القرآني قرين بالترتيبات الدستورية لأنظمة الحكم، وبأن مفهوم «أهل الحل والعقد» (أي النخبة القائدة التقليدية) نظير للبرلمان الحديث. بل لقد مضى الأفغاني خطوةً أبعد لكي يدعو إلى نزع القدسية عن السدة العليا للسلطة من خلال قوله بأن اختيار الحكام وعزلهم أمران دنيويان ـ هذه الدعوة التي تمثل اختراقاً جسوراً في عالم تحكمه السلالات «المقدسة»[3].

كانت هذه المحاجات ترمي إلى خلق فضاءات دنيوية وسيطة للبشر في أمور الثقافة والسياسة. وكان في مستطاع هؤلاء الإصلاحيين أن يوظفوا التراث الغني لعلم الكلام الكلاسيكي، وبوجه خاص ما مثلته مدرسة المعتزلة في القرون الوسطى، ضد الجبرية وضد الأفكار الصوفية، وأن تُظْهِر هذه بوصفها بِدَعاً تشوه الإسلام الأصلي[4]. فعلى سبيل المثال، استخدم الإصلاحيون

---

(١) حول إصلاحات الأفغاني، انظر Keddie, (1983), p. 37 and passim؛ وعمارة (١٩٨٥)، المصدر المذكور، ص٢٩١. حول عبده والتوحيد، انظر:
Hourani, op. cit., p. 130 and passim.

(٢) Keddie, (1983), pp. 42, 45, 82.

(٣) الأفغاني، الأعمال الكاملة، (١٩٨٠)، المجلد ٢، ص٣٢٩ ـ ٣٣١.

(٤) الأفغاني وعبده (١٩٥٧)، ص١٣، ٢٣؛ والأفغاني، الأعمال الكاملة، (١٩٨٠)، المجلد ٢، ص٥٥ ـ ٦٦؛ وكذلك عبده، الأعمال الكاملة، (١٩٥٧)، المجلد ٣، ص٢٨٢، ٣٠٠، ٤٤٣، ٤٩٢ ـ ٤٩٦.



مفهوم «التوحيد» سلاحاً ماضياً في وجه النزعة التقليدية[١]. وكان مصطلحا «العلم» و«العقل» هما أكثر المصطلحات شيوعاً في خطابهم. وباستثناء أحمد خان الموالي للبريطانيين كانت حركة الإصلاح تتسم بهالة القومية الإسلامية[٢]. فلقد مزج الأفغاني خططه المعادية للغرب والرامية إلى توحيد المسلمين بمفهوم مبتكر حول التلاحم والوحدة البشرية. وحدد شكلين للروابط الجمعية في المجتمع: رابطة الدين والرابطة الإثنية (رابطة «الجنس» حسب تعبيره). بل لقد تحدى فكرة أمة المؤمنين الراسخة منذ أمد بعيد، من خلال التأكيد على أن بإمكان جماعات معينة أن تغيّر دينها دون أن تتخلى عن إثنيتها (مثال إيران)[٣].

كان قادة الإصلاح الديني هؤلاء إما كتّاباً أو شخصيات دينية تنتمي إلى الطبقة المثقفة الصغيرة في عالم المسلمين الزراعي في القرن التاسع عشر. وكانوا نخبة متعلمة حضرية قادرة، في معركة الأفكار هذه، أن تستخدم أكثر أدوات التواصل تقدماً في ذلك الزمان: الكلمة المطبوعة (الجريدة والكتاب) وخطوط البرق (التلغراف). وكانت حركة الإصلاح هذه تمثّل تحديثاً للإسلام في المعركة الدائرة من أجل البقاء، ومن المفارقة أنها كانت تُدعى بالحركة السلفية، وهي صفة مشتقة من «السلف الصالح» الذين يمثلون رمزاً للإسلام الأصيل المُعَدّ مثالاً أعلى خالياً من البدع.

غير أن حركة الإصلاح كانت متناقضة، إذ كانت تنطوي على خليط علماني وتقليدي. وحيثما استمرت حتى القرن العشرين انقسمت إلى توجهات متباينة. فالحركات القومية العلمانية في مصر وغيرها ورثت التوجه الدستوري والسياسات العلمانية واللاهوت (علم الكلام) العقلاني[٤]. وتوّج هذا التوجه بصعود الحركة الوطنية في مصر والثورات الدستورية في إيران القاجارية في

---

(١) عبده، المصدر المذكور، المجلد ٣، ص٣٥٥ وما يليها.
(٢) Keddie (1993), pp. 3 - 4؛ الأفغاني، المصدر المذكور، المجلد ٣، ص٣١٥ ـ ٣٢١.
(٣) Keddie، المرجع نفسه؛ الأفغاني، المصدر نفسه.
(٤) (قضايا فكرية)، ص٣٢٩ ـ ٣٤٥.



العام ١٩٠٦ وتركيا العثمانية في العام ١٩٠٨. وفي الحقبة التي تلت الحرب العالمية الأولى ورثت حركات الاستقلال القومي في العالم العربي وإيران هذه الجوانب العلمانية من حركة الإصلاح الإسلامي. وفي غضون ذلك، وتحت تأثير محمد عبده، استمرت الإصلاحات الدينية التعليمية في أماكن أخرى ـ على سبيل المثال في الجزائر على يد عبد الحميد بن باديس في ثلاثينات القرن العشرين[١]. وفضلاً عن ذلك، أورثت الحركة الإصلاحية لجمال الدين الأفغاني شكلاً جديداً من الميول الجوهرية ـ الثقافية محل الجوانب التقليدية لخطابها، هذا الشكل الذي تمثل في نهج (الإخوان المسلمين) الذي أطلقه حسن البنا في العام ١٩٢٨.

نماذج أولية من الأصولية: الإسلام الأول، محاربو الصحراء، نظام الحكم المركزي ـ قبل الوطني

قبل تقدم حركة الإصلاح، وخلال ذلك وبعده، بصفتها تياراً فكرياً تحديثياً، نشأت دعوة فقهية في منطقة نجد (في شبه الجزيرة العربية) تنادي بالعودة إلى الإسلام الأول للسلف، والدعوة إلى التوحيد، والهجوم على البدع التي أطلقتها مذاهب غير حنبلية، وضد الطرق والشعائر الصوفية، وضد النماذج الأرواحية للأشكال البدائية للدين التي شابت وجه الإسلام.

وتكشف الموضوعات الرئيسية لهذه العقيدة «الفقهية» عن وجود شبهٍ مثير للدهشة مع موضوعات «علم الكلام» الإصلاحي لدى الأفغاني وعبده. فإن **رسالة التوحيد** لعبده تذكرنا، من خلال عنوانها في الأقل، بـ**كتاب التوحيد** لمحمد عبد الوهاب[٢]، الفقيه النجدي الذي أطلق ما صار يعرف باسم الحركة الوهابية أو في ما بعد: السلفية، كما أن مركزية الدين واستعادة الإسلام الصحيح المثالي كانتا تشكلان عنصرين مشتركين لدى حركة الاصلاح

---

(١) عمارة، المصدر المذكور، ص٢٣٧ ـ ٢٧٤؛ الخطيب (١٩٨٥)، ص٩٢، ٩٦ ـ ١٠٤.

(٢) حول مبدأ التوحيد، انظر محمد بن عبد الوهاب (١٩٨٦). وحول الحركة السلفية، انظر عمارة (١٩٨٥)، ص٢٥٣ ـ ٢٥٨، ٣٣٧ ـ ٣٤٠؛ Mortimer, op. cit., pp. 77-9; Hourani, op. cit., pp. 37-8.



والوهابية معاً. غير أن الحركتين كانت تفصل بينهما عوالم من الاختلافات. فلقد قام «الفقه» النجدي على أساسٍ واحد يتمثل في قراءته لمعتقدات وكتابات «الفقيه» الحنبلي القروسطي الحلبي ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ للهجرة). فلقد كان ابن تيمية معارضاً لجميع المدارس والمذاهب الفكرية من منطلق متشدد ومتزمت، كما كان رافضاً للفلسفة الباطنية والتصوف بوجه عام، ودان المذهب الشيعي، وهاجم التتار بسبب تطبيقهم للقانون السياسي المغولي المعروف باسم «ياسق» (Yasiq) (ويكتب أحياناً yasa)[١]. وكان قانونه المتصلب في أمور العبادة والسلوك يؤكد على الروح الحنبلية المتزمتة، المتحجرة. غير أن ابن عبد الوهاب أعاد إنتاج هذه المعتقدات بطريقة أشد تصلّباً وتزمتاً. فعلى صعيد علم الكلام، كانت مدرسته تهاجم جميع المذاهب والمدارس اللاحنبلية للدين المنظم أو غير المنظم (اللارسمي) في شبه الجزيرة العربية بما في ذلك الطرق الصوفية، والممارسات الأرواحية للبدو الرحل المنعزلين، والمذهب الحنفي للعثمانيين، والممارسات الدينية الأكثر انفتاحاً في منطقة الحجاز التجارية الشافعية المذهب، والمذهب الشيعي في المناطق الشرقية من شبه الجزيرة العربية[٢]. فقد عُدَّ هؤلاء جميعاً خارجين على الجوهر «النقي» للإسلام وتعاليمه الأساسية، وصاروا في عرف الحنبلي غير مسلمين. وبمرور الزمن نضجت هذه العقيدة الفقهية وتطورت لتتحول إلى حملة عسكرية/ دينية، وأصبح مذهب التوحيد رمزاً للوحدة السياسية لشبه الجزيرة العربية[٣].

كانت هذه الحركة قائمة على أساس من التحالف بين رجال الدين النجديين (ديرة ابن عبد الوهاب في العيينة) وطبقة وجهاء المحاربين (الشيوخ القبليين من ديرة آل سعود في الدرعية) وجيش متسع يضم محاربين قبليين يدعمهم بدو

(١) Watt, (1962, 1987), pp. 142-8؛ في عمارة (١٩٨٥)، ص١٣٥، ١٣٨ ـ ١٣٩؛ حربي (١٩٨٧)، ص١٢٩، ١٨٨، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٨٧؛ ابن تيمية (١٩٩١)، ص٩٩، ١٢٢ ـ ١٥٢، ١٥٨، ١٨٢.

(٢) Mortimer, op. cit., pp. 162-7; Cole and Keddie (1986), pp. 230-46.

(٣) Vasiliev, (1986), p. 148 and passim.



رحل[١]. أما من الناحية الاجتماعية والسياسية فإن الحركة كانت موجهة إلى بلاد ما قبل سياسية، أي متشظية ومجزأة هي شبه الجزيرة العربية. وفي مجال علم الكلام، فقد أدت الحركة إلى تصعيد الانقسام الحنبلي ـ الحنفي في صفوف السنة، أو الانقسام السني ـ الشيعي في صفوف المسلمين إلى مستوى دموي ومطلق. ولهذا السبب كانت هذه الحركة موضع إنكار وازدراء شديدين في القرن التاسع عشر، وكانت الوهابية في العهد العثماني تشكل اتهاماً خطيراً بالكفر وقتذاك.

لقد كان من شأن الحركة أن تكرر نموذج ابن خلدون لنظام الحكم القبلي الطهراني، وأن تتوسع وتحكم ثم تتفكك في غضون ثلاثة أجيال لولا أن السعوديين كانوا معارضين للأمبراطورية العثمانية بعد ـ الخلدونية التي محقتهم مرتين، وكانوا يقتربون من حقبة الدول ـ القومية الحديثة التي كانت بريطانيا تدعو إلى قيامها، وهي القوة الاستعمارية السائدة في المنطقة. فكان أن جعل هذا الوضع الحركة الوهابية ـ السعودية محصورة ضمن حدود شبه الجزيرة العربية إلى أن حققت نصرها الأخير في بدايات القرن العشرين، غير أن دورها المركزي بصفتها حامية الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، وفي وقت لاحق ثروتها النفطية، أديا إلى تعزيز قوة نظام حكمها ونفوذه.

إن «علم الكلام» الوهابي يمثل صورة أصلية للأصولية. ولقد لعبت دوراً حاسماً في مقاومة كل من «علم الكلام» العقلاني لحركة الإصلاح والإيديولوجيات الحديثة للقومية والاشتراكية على امتداد الشرق الأوسط وسواه. وكانت في بعض الجوانب تزود الأصوليين في مصر وخارجها بنموذج لتطبيق الشريعة ونقاء الدين والعودة إلى الإسلام «الأول» ووحدة الدين والسياسة. وكانت هذه هي الروحية التي نسج رشيد رضا من خلالها ارتباطاته بالمملكة العربية السعودية في عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته، وهي الارتباطات التي واصلها (الإخوان المسلمون) بقيادة حسن البنا[٢].

---

(١) Vasiliev, ibid. pp. 158-62; and Mortimer, op. cit., p. 163 and passim.

(٢) حول المنار ورشيد رضا وحسن البنا، انظر: Mortimer, op. cit., pp. 243-50, 251-7 and passim; Enayat, (1982), pp. 84, 94, 115; Hourani, op. cit., pp. 226-50, 360.



المدرسة الصوفية التقليدية ـ تنظيم اجتماعي مرن

كانت الصوفية تنظيماً وطقساً اجتماعيين رئيسيين منذ القرن الحادي عشر. ولقد مكنتها مرونتها من أن تستوعب تشكيلة متنوعة من الأوضاع الاجتماعية وتندمج معها، سواءً تمثلت هذه الأوضاع في الأصناف الحرفية أو روابط الأحياء السكنية (الحارات) في المدن الإسلامية القروسطية أو الجماعات الزراعية المتوطنة أو حتى في البيئة القبلية البدوية[١]. وشرعت بعض الطرق الصوفية بتشكيل حركات عسكرية طهرانية. ولقد رأينا لدى مناقشة مثال حركة الإصلاح والتيار الأصولي الإسلامي بأن كليهما كانا يقفان على الضد من الطرق الصوفية، سواءً في السياقات «الكلامية» أو الاجتماعية أو السياسية. فـ«علم الكلام» الجبري الصوفي كان موضع هجوم بصفته لا عقلانياً بل عائقاً أمام حركة التحديث (وجهة نظر الأفغاني وعبده وبن باديس) كما أن طقوس الصوفية كانت موضع إدانة بصفتها من أعمال «الشرك» (وجهة نظر الوهابية)، بينما كان ينظر إلى تنظيمها الاجتماعي بصفته تقسيمياً ومعادياً لنظام الحكم المركزي (كما في حالة شبه الجزيرة العربية).

ومع ذلك، فقد كانت للطرق الصوفية أدوار هامة في التحدي العسكري الذي نشأ خلال القرن التاسع عشر في مواجهة الغرب، كما أنها ساهمت في السعي نحو المركزة الزراعية للدولة. وتقدم حركة المهدية الصوفية في السودان والقادرية في الجزائر عدداً وافراً من الأمثلة المتعلقة بالتحدي العسكري، بينما تمكنت الحركة السنوسية الصوفية في ليبيا ـ من خلال تنظيم صوفي عابر للتشظي القبلي ـ القرابي ـ من تحقيق المركزة التي لم تستطع الوهابية في شبه الجزيرة العربية أن تحققها إلا من خلال تدمير التيارات الصوفية والقبائل ذات الاستقلال الذاتي[٢]. غير أن الغرب تمكن من دحر هذه الحركات الصوفية

---

(١) Gilsenan, (1973), p. 5; Baldick, Julian, (1989), ch. 4, pp. 132-68 حول التصوف، انظر كذلك قاسم (١٩٨٩)؛ درنيقة (بلا تأريخ).

(٢) Mortimer, op. cit., pp. 70-9.



بصفتها قوة عسكرية واستطاع أن يقيم تعاوناً مع طرق صوفية أخرى، بينما ساهم التحول الاجتماعي والاقتصادي في تفكيك بنى الطرق الصوفية، في حين أن حركة الإصلاح الديني أدت إلى إضعاف مبانيها الفقهية. وهكذا تقلص حجمها إلى مجرد «زوايا» صوفية محلية لدينٍ شعبي ينتشر معظمه في الريف والمحافظات النائية[١]. وأثناء تفككها التدريجي خلال القرن العشرين أسهمت الطرق الصوفية في أن تكون واحداً من مصادر الجوهرية ـ الثقافية للأصولية الحديثة، كما تبين ذلك حالة (الإخوان المسلمين). أما في الأماكن الأخرى فقد انتهجت سبيل التعايش السلمي مع حركات الإصلاح الديني[٢].

الأصولية المعاصرة ـ قومية ثقافية

إن حركات وتيارات القرن التاسع عشر انتقلت إلى القرن العشرين وهي: حركة الإصلاح، والأصولية، والتقليدية الصوفية. وحسب رأي هوبزبوم Hobsbawm[٣]، فإذا كان القرن التاسع عشر الطويل قد انتهى في العام ١٩١٧ والقرن العشرون القصير قد ابتدأ بعد ذلك، يكون القرن العشرون قرناً حافلاً بالشؤم والبؤس بالنسبة إلى عالم الإسلام، فلقد كان هو القرن الذي شهد تفكك أوصال الأمبراطورية العثمانية، واكتمال الحملة الاستعمارية، وإلغاء الخلافة بعد أن امتدت ما يربو على الأربعة عشر قرناً بصفتها حضارة إسلامية قوية ومجيدة، واقعاً أو تخيلاً[٤]. لقد كان ذلك القرن حقبة شهدت تحولات اجتماعية ـ اقتصادية واسعة تتمثل في فصل أراضٍ عن مواطنها الطبيعية وربطها بالرأسمالية العالمية، ما أدى إلى تسريع عملية زوال اقتصاد الكفاف بفعل عملية التتجير المتسارع والأزمة الاقتصادية (انهيار العام ١٩٢٩) وتفكك

---

(١) Eickelman, (1976), p. 7; Gilsenan, op. cit., pp. 195-7.

(٢) Gilsenan, ibid. p. 19 and passim; Sidahmed, (1997), pp. 6-7.

(٣) Hobsbawm, (1995), pp. 1-2.

(٤) حول قيام أتاتورك بإلغاء الخلافة، انظر من بين مصادر أخرى:
Enayat, op. cit., pp. 52-5; «Ashmawi, (1989), pp. 288-92; Desmond, Stewart, (1981), (Arabic) p. 238-43; Mortimer, op. cit., pp. 134-8, 159, 240; Hourani, op. cit., 183-4.



الصناعات الحرفية وروابطها (الأصناف) والتوطين القسري للقبائل الرحل لتحويل أفرادها إلى مزارعين مستقرين، ونشوء الملكية الكبرى للأرض. ونتيجة لذلك شرعت المجموعات والطبقات الاجتماعية القديمة بالتفكك[١]. وظهرت ثقافة غربية جديدة وغزيرة ونخب تلقت تعليمها في الغرب، فشرعت تطلق مفاهيم مثل الليبرالية والقومية والاشتراكية، وغدت الحملة من أجل تحرير المرأة أقوى من ذي قبل[٢].

وهكذا خلقت حياة جديدة أفضت إلى إدهاش وبلبلة أولئك الذين كانوا يقفون على خطوط الاحتكاك الفاصلة بين أنماط التنظيم الاجتماعي والثقافة القديمة والجديدة، وهم يشاهدون التحول السريع الذي يطرأ على أساليب الحياة ومنظومات القيم والبيئات الفكرية. وحينما ردوا على كل ذلك أخذت الأصولية المعاصرة تتشكل. وليس مما يثير الدهشة أن ردة الفعل الأولى جاءت من معلم مدرسة حديثة يتحدر من عائلة صوفية تسكن ميناء الإسماعيلية، ألا وهو حسن البنا[٣]. ومعلوم أن الموانئ كانت أكثر تقبلاً للتغيير الذي جاء به التغلغل الغربي، ولهذا كانت الطرق الصوفية وقياداتها على رأس المتأثرين باضمحلال الأنماط القديمة للتنظيم الاجتماعي والثقافي. وتشكل هذه النسخة الجديدة الناضجة من الأصولية التي بلورها حسن البنا النقيض المباشر لحركة الإصلاح الديني.

بينما كان الاندفاع الرئيسي لحركة الإصلاح الديني يرمي إلى إعادة بناء الإسلام بحيث يستطيع أن يلبي متطلبات الحداثة، كان الحفاظ على الإسلام من التأثيرات الغربية يشكل جوهر الشكل الجديد للأصولية. فلقد كانت هذه الأصولية توجهاً جوهرياً ـ ثقافياً، وقطيعة (لا استمراراً) مع الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر. وكما سوف نرى، فلقد كان هذا التوجه متألفاً من عدد

(١) Batatu, (1978), and Batatu, (1977).

(٢) Hourani, op. cit., pp. 343-5, 349-61; Mitchell, (1977) (Arabic), pp. 2-5. Sivan, (1985), p. 64 and passim.

(٣) Mitchell, ibid؛ في السعيد (١٩٧٧)، ص٥٢ ـ ٥٨.



كبير من المجموعات وشكّل استجابة ثقافية/ سياسية تمجّد «الخصوصية» رداً على التغييرات التي جاءت بها الحرب العالمية الأولى. لقد كانت احتجاجاً ثقافياً منعزلاً ومنغلقاً، وجاءت الأزمة الاقتصادية العالمية بين الحربين لتفاقم توجهاته، علاوة على الأثر الذي خلفه انتشار الثقافة الغربية المفروضة فرضاً من خلال الاستعمار المباشر، بل حتى فقدان السلطة والأرض الناجم عن الانقسام والصراع الإثنيين (الهندوس في باكستان أو الصهيونية في فلسطين)[١].

وكما سبق أن لاحظنا، فإن هذا التيار الجديد ورث عن حركة الإصلاح الإسلامي جانبها التقليدي الذي كان يتمثل في توكيد مركزية الدين فوق أي اعتبار آخر، مثلما ورث القوميون الليبراليون العناصر الحديثة في حركة الإصلاح نفسه، فلقد تعزز الشكل المصري للأصولية المعاصرة من خلال النموذج الأصلي السعودي أو السلفي. تطورت الأصولية المصرية وانتشرت في أرجاء الأقطار المسلمة من العام ١٩٢٨ إلى العام ١٩٥٨. وكان القادمون الأوائل هم (الإخوان المسلمين) في مصر[٢]، تلاهم بعد عقدين من السنين ظهور فروع شبيهة في أقطار عربية أخرى، كما ظهر (حزب التحرير الإسلامي) بقيادة النبهاني في أواخر الأربعينيات في فلسطين داعياً إلى استعادة العمل بنظام الخلافة[٣]. وظهرت جماعة أخرى تحمل هذا التوجه ذاته هي (جماعتي إسلامي) بقيادة أبو الأعلىٰ المودودي في الهند (قبل التقسيم وبعده)[٤]. أما آخر تنظيم ضمن هذا التوجه الأصولي الواسع فقد كان (حزب الدعوة) في العراق الذي تأسس بعد العام ١٩٥٨.

لقد كان الذين بادروا إلى إطلاق هذا التوجه الأصولي، في جميع الأحوال، مجموعات ذات مكانة اجتماعية قديمة عملت على تصور شعورها

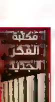
---

(١) (قضايا فكرية)، (١٩٩٣)، ص٣٢٩ ـ ٣٤٥.

(٢) Mitchell, op. cit., p. 5.

(٣) Taji-Farouki, Suha, (1996), pp. 4-5.

(٤) Mortimer, op. cit., pp. 201-13; and Boulares, Habib, (1990) pp. 75-9.



بالاغتراب أو الانحسار، أو قتامة المصير الوطني، على أنه نابع من «ضياع الإسلام». ومن بين هؤلاء المبادرين نجد زعماء صوفيين، ورجال دين، وقضاة شرعيين، ووعاظاً تقليديين، وقادة بارزين للطقوس الشعبية، وحرفيين، بل حتى فئات متشظية ومهجَّرة مثل لاجئي الريف والحضر. فلقد كان الانحدار والإقصاء الاجتماعيان والقومية الثقافية يمثلون المصادر الرئيسية لهذا التوجه. وكانت إيديولوجيتهم نابعة من الشعور بالإقصاء الثقافي، وتستمد الكثير من جذورها من الأصولية الأصلية أو الابتدائية التي سبق ذكرها (نموذج السلفية للإسلام الأصيل). وكانت استراتيجيتهم إما سياسية (لغرض تولّي السلطة) أو تعليمية (لغرض تربية المجتمع) أو مزيجاً من الاثنتين، أو ممارسة التحول من الواحدة إلى الأخرى. أما وسيلتهم فكانت، من باب المفارقة، تنتهج أسلوب التنظيم الحزبي المركزي الحديث أو المجموعات التآمرية التي حولت النشاط من سياسة الوجهاء والأعيان إلى سياسة النشاط الجماهيري[١].

كانت هذه الحركات تضع قدماً في الحقبة الاستعمارية وأخرى في أنظمة الحكم القومية بعد ـ الاستعمارية. وكانت تحارب الأخيرة من باب الوقوف في وجه الموجة الصاعدة للقومية الراديكالية، والإصلاح الزراعي، والتأميم، والاقتصاد التشاركي. غير أنها خسرت معركتها الأولى. وحين وقعت أنظمة الحكم القومية لاحقاً في براثن أزمة من الأزمات كانت هذه الحركات إما عاجزة أو أن طابعها قد تغير.

النزعة الإسلامية ـ السلطوية الشعبوية والقومية الاقتصادية للعالم الثالث:

في العام ١٩٦٨، أي في أعقاب هزيمة العام ١٩٦٧ في الحرب العربية ـ الإسرائيلية، نشرت وسائل الإعلام المصرية تقارير حول «ظهور» مريم العذراء في القاهرة[٢]. وفي أعقاب هذه الحادثة تحول زعماء نظامي الحكم

(١) Roy, op. cit., pp. 75-6.

(٢) «Azm, (1969, 1982), p. 97 and passim.



القوميين «الاشتراكيين» في كل من مصر والسودان إلى استخدام الرموز والموضوعات الإسلامية. وكان هذا التحول الإيديولوجي نذيراً بتحول في الاتجاه من نظام الدولة التشاركية (أي الاشتراكية العربية) إلى اقتصاد ليبرالي منفتح، وإلى التحالف مع الغرب، وإلى السلام مع إسرائيل. وبدا أن الثروة والنفوذ السعوديين قد حلا محل الخطاب الثوري للناصرية، شروعاً بما أطلق عليه الصحافي المصري الشهير محمد حسنين هيكل «التحول من مرحلة الثورة إلى مرحلة الثروة [النفطية]»[1]. فكان أن دشن ذلك حقبة جديدة: حقبة الأزمة السياسية للقومية الاشتراكية بعد ـ الاستعمارية في لبوسها العروبي (الناصرية، البعث) أو في نسختها الأكثر قطرية (جبهة التحرير الوطني في الجزائر أو بورقيبة في تونس).

غير أن ممهداً إيديولوجياً كان في طور التكوين: كانت أدوات هذه الإيديولوجيا تضم في ما تضم مفهوم «الجاهلية» (المشركة) الذي طوره سيد قطب في مصر، و«الحاكمية الإلهية» للمودودي في باكستان، و«ولاية الفقيه» للخميني[2]. ولقد كانت هذه هي الخطوات التحضيرية لحقبة التحول من الموجة الثانية إلى الثالثة.

لقد طورت النزعة الإسلامية الجديدة في السبعينات إيديولوجيا شعبوية للاحتجاج على إخفاقات الدولة ـ القومية السلطوية الحديثة ونخبها القومية. وشرع هذا التوجه يزداد حدة مع التحول من الاقتصاد التشاركي ـ المركزي إلى نمط اقتصاد السوق، أو مع أحداثٍ عُدّتْ كوارث وطنية مثل هزيمة الدول العربية في حزيران/يونيو ١٩٦٧ وانفصال بنغلادش عن باكستان ١٩٧١. وبالتزامن مع الاحتجاجات الاجتماعية استطاعت هذه التوجهات تطوير وتعزيز نزعة قومية ثقافية واقتصادية[3]. وكان اللاعبون الأساسيون هم

(١) Azm, ibid. pp. 7 - 11؛ هيكل (١٩٨٢)، ص١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) Boularis, op. cit., pp. 76-9, 87, 130; Sivan, op. cit., pp. 23-6, 66, 185; Kepel, (1985), pp. 29-30.

(٣) Zubaida, op. cit., (1989) in his forward to the second edition; Halliday, (1995), pp. 11, 107; Burgat, (1992), pp. 77-94.



الطبقات الحضرية الدنيا التي تلقت تعليماً حديثاً، والطبقات المهمشة من المهاجرين ذوي الأصول الريفية المتأخرة أو بلدات الأقاليم النائية[١].

في سياق هجومها على المؤسسات الدينية الخاضعة لسيطرة الدولة أو رجال الدين النائين بأنفسهم عن السياسة، أقامت بعض هذه الحركات تحالفاً بين المثقف المناضل ونظيره رجل الدين المعترض[٢]. وبينما كانت حركة الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر تعمل باتجاه تحديث الإسلام، فإن إيديولوجيا النزعة الإسلامية تستهدف أسلمة الحداثة[٣] في وقت كانت إيديولوجيات الغرب الكبرى (الماركسية، الاشتراكية) تبدو أنها تنهار في دنيا العولمة. ولجأت النزعة الإسلامية إلى تضمين خطابها مزيجاً انتقائياً من المفاهيم القومية واليسارية الحديثة حول الدولة ـ القومية، والتبعية الاقتصادية، والأمبريالية العالمية (الاستكبار)، وهي تحاول شق طريق ثالث متخيل يتحدى المشروعين الرأسمالي والشيوعي[٤]، وفي كلا الرؤيتين الشيعية والسنية للنزعة الإسلامية، كانت هنالك محاولات لوضع صيغة من شأنها توحيد الدين (المختزل إلى نظام أخلاقي) مع المجتمع ونظام الحكم من خلال استراتيجية سياسية لتولي السلطة.

وخلال هذه الفترة كانت هناك الموجة تلو الموجة من المجموعات الإسلامية والأصولية إما يُعاد إحياؤها، كما هي الحال مع (الإخوان المسلمين) و(حزب التحرير)، أو تتشكل شيئاً فشيئاً. وفي ظل هذه الظروف انتشر جو إيديولوجي جديد ذو تلاوين إسلامية في عموم الشرق الأوسط. ففي مصر ظهرت حركات (التكفير والهجرة) و(الجهاد) و(الجماعة الإسلامية) إلى جانب

---

(١) Kepel, op. cit., pp. 215-18, and activists» profile, pp. 219-22; Roy, op. cit., pp. 48-59, 89-97; Kepel (1992), pp. 34-7 and Kepel and Richard (eds), (1994), pp. 15-7; Burgat, op. cit., p. 75 and passim.

(٢) Kepel and Richard, op. cit., pp. 25 and passim.

(٣) (قضايا فكرية)، المصدر المذكور، ص٤ ـ ٧، ١٤.

(٤) Halliday, (1995), op. cit., pp. 11-41.



(حزب التحرير) و(الإخوان المسلمين) المعاد إحياؤهما[١]. وفي السودان اكتسبت (حركة الإخوان المسلمين) بقيادة حسن الترابي (التي تغير اسمها بصورة متكررة) مزيداً من الزخم[٢]، وتنامى يوجه مثيل في الجزائر وتونس[٣]. وسرعان ما بلغت هذه الموجة الضفة الغربية وغزة والأردن[٤]. وحينما انتصرت الثورة الإيرانية في شباط/ فبراير ١٩٧٩، كانت الثقافة السياسية في الشرق الأوسط قد تحولت فعلاً.

فمن ناحية الأساليب، اختارت بعض المجموعات طريق العنف اللامؤسساتي، بينما انتهجت مجموعات أخرى سبيل العمل الأخلاقي وسط الجماعة (العمل الخيري، الملبس والسلوك الإسلاميين). وارتأى بعضها سلوك النشاط السياسي الجماهيري، في حين شكلت أخريات تنظيمات تآمرية لإجراء انقلاب على نظام الحكم. وأخيراً، كانت هناك مجموعات أخرى تكيفت مع السياسات المؤسساتية في ظل تجارب ليبرالية منضبطة[٥]. وكانت الحركات الشيعية تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذا التحول الكبير.

(١) Kepel, (1985), pp. 25-35; Matthee, Rudi, in Cole and Keddie (1986), pp. 247-74; Mortimer, op. cit., pp. 353 and passim; Boulares, op. cit., pp. 1-11.

(٢) Sidahmed, (1997), pp. 7, 191-3؛ حيدر إبراهيم (١٩٩١)، ص٤٥ وما يليها.

(٣) العياشي (١٩٩٣)؛ Roberts, Hugh, in JAS, v.1, 1996, pp. 1-18, and Bozzo, Anna, JAS, v.1, 1996, pp. 51-64.

(٤) Sivan, in IJMES, v.21, no.1, Feb, 1989, pp. 1-30; Sivan and Friedman (eds), (1990), pp. 11-38, 143-176.

(٥) Jericho and Simonsen, (1997), pp. 1-12; and ACI, op. cit., 47-9.



الدولة، المجتمع، والجماعة

تشكيل الدولة، والمجتمع المتشظي

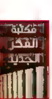
إن تشكل الدولة ـ القومية العراقية وتطورهما هما السياق التأريخي الذي ظهرت فيه شتى أشكال الحراك السياسي الإسلامي الشيعي. ومثلما هي الحال في الكثير من بلدان العالم الثالث، فإن الدولة ـ القومية العراقية كانت نتاجاً للحقبة الاستعمارية التي بدأت في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وجاء تشكيل الدولة العراقية، بعد اقتطاعها من أراضي (الرجل المريض)، أي الأمبراطورية العثمانية، من تجميع ثلاث ولايات: بغداد والبصرة والموصل.

وكانت هذه الرقعة العشوائية، التي قرر حدودها وحماها البريطانيون، تضم مزيجاً غير متجانس من المجموعات الإثنية والدينية والمذهبية، ذوات الخصائص المتباينة بأقصى درجات التباين. وجاء «اختراع» هذه الدولة على يد القوة الاستعمارية من حيث تحديد نظام الحكم فيها (العاصمة، العلم، النظام الملكي، والبيروقراطية)، والتشريع والتمثيل (الدستور، والبرلمان)، وأنماط آليات السيطرة والدفاع (العسكر والشرطة)، والبنى القانونية (القانون الأساسي وقوانين الجزاء، مع منظومة المحاكم وترتيبات قضائية خاصة بالقبائل)، وتعريف الجماعة الوطنية من حيث الجوانب القانونية والإقليمية (ترسيم الحدود، وضع قوانين المواطنة)، واستحداث نظام اقتصادي مركزي (العملة الوطنية، تنظيم التجارة، الضرائب)[١]، وتوحيد ومجانسة الثقافة الوطنية (النظام التعليمي، الإذاعة، الصحافة)[٢]، وأخيراً من خلال إدخال الدولة الجديدة في حظيرة المنظومة العالمية للدول ـ القومية (معاهدات مع دول مستقلة أخرى، الانتداب، عضوية «عصبة الأمم»). وبكلمة موجزة، قامت بريطانيا ببناء دولة ـ قومية حديثة.

---

(١) Owen, (1992), p. 13 and passim; Owen, in Fernea and Louis (eds), (1991), pp. 155-71.

(٢) Gellner, (1983), pp. 18, 28-9, 35-8.



استناداً إلى التقليد الهيغلي[1]، تتولى الدولة الحديثة الأدوار الآتية بصفتها:

١ ـ هيئة تنبع من (ولكنها تعمل على ضبط) التناقضات المتأصلة القائمة بين شتى المجموعات المتنازعة والمصالح الفردية ضمن «مجتمع مدني».

٢ ـ منظومةً من المؤسسات (العرش والسلطتين التنفيذية والتشريعية) تديرها «طبقة كلية» (أي: الطبقات السياسية والبيروقراطية).

٣ ـ تنظيماً لجماعة وطنية (قومية) معينة (أي: تمثل «أمة» معينة).

٤ ـ عنصراً فاعلاً على النطاق العالمي (السيادة، القانون الدولي، تأريخ العالم).

لكن واقع الدولة ـ القومية العراقية يتناقض مع المفهوم الهيغلي. فقد قامت على مجتمع يغلب عليه العنصر البدوي الزراعي ويضم مدناً هشة شبه مستقلة تفتقر إلى «المجتمع المدني» أو التجانس الثقافي الوطني (أي: المؤسسات المتطورة للأسواق والشركات والنظام القضائي، أو الفضاءات الثقافية الوطنية الموحّدة). وكان على هذه الدولة أن تنمو وتتطور لكي تقترب من مفهوم الدولة ـ القومية الحديثة. ولقد كان إدخال العراق في الأسواق العالمية والنظام العالمي للدول القومية إدخالاً قسرياً، وبالتالي جاء هشاً في بداياته. فكان أن أضفت الظروف التي تشكلت فيها وتطورت الدولة العراقية سماتٍ خاصة على هذه الهيئة الشاملة والحديثة للحكم والسيادة. ولم تكن هذه السمات مقتصرة على العراق، بل كانت تميز الكثير من دول الشرق الأوسط:

١ ـ إنها ظاهرة يافعة تعود إلى عشرينات القرن العشرين، أي أنها نتاج الحكم الاستعماري وتفتقر إلى العمق التأريخي والمؤسسات المتجذرة.

٢ ـ إنها دولة إقليمية، أي وحدة جغرافية لا تضم شعباً (أمة) يبحث عن كيان دولة، بل هي دولة تبحث عن كيان أمة.

---

(١) Hegel, (1967), p. 155-216.



٣ ـ إنها معزولة نسبياً عن علاقات القوة (السلطة) مع مجتمعها» نفسه، إما بفضل الدعم العسكري الخارجي (الجيش والإدارة البريطانيين، سابقاً) أو بفضل المصادر المادية الخارجية، أو كليهما (ريوع النفط أو المساعدات المالية الأجنبية).

٤ ـ علاوة على تمتع الدولة بداهة بالسلطة السياسية فإنها تمارس سلطة اقتصادية، أولاً بصفتها **مالكة للأرض**، و/ أو **بصفتها أداة ضبط وتطوير للاقتصاد**، ثم بصفتها **مالكة ـ منتجة**، تتحكم بمجمل الثروة الوطنية مزيلة على نحو تدريجي الانفصال المعروف بين الميدانين الاقتصادي والسياسي.

٥ ـ تتسم البنية المؤسساتية للدولة بأعلوية السلطة التنفيذية التي تبسط سيطرتها على السلطتين القضائية والتشريعية وتقوم بصورة تدريجية بإلحاق هاتين الوظيفتين برمتهما بها.

٦ ـ تحتكر زمام الدولة طبقة سياسية صغيرة تنحدر من «الطبقات الاجتماعية القديمة أو ـ في مرحلة لاحقة ـ من مجموعات مثيلة في صغر حجمها تنحدر من الطبقة الوسطى (ضباط راديكاليين، نشطاء أحزاب ثورية، ومجموعات ذات سمة عشائرية). ومعنى ذلك أن الدولة تفتقر إلى مؤسسات ذات تمثيل شامل، كما أنها تتّسم بكونها متصلبة لا تستجيب لمتطلبات تقاسم السلطة.

٧ ـ إن طبيعة بناء الأمة تعطي أسبقية لأسلوب القسر، دون أن تقتصر كلياً عليه، كما تولي أهمية قصوى لوسائل العنف والقائمين على استخدامها، أي الطبقة العسكرية.

٨ ـ إن السيطرة على الدولة، بصفتها هيئة للحكم، لا تقلّ استعصاء عن إشكالية السيطرة على المجتمع. ولهذا فإن ثمة خصيصة مزمنة تتمثل في احتدام الصراعات التآمرية بين مختلف النخب الحاكمة، يعززها غياب المحاسبة المؤسساتية للماسكين بالسلطة، أو التداول السلمي للسلطة، أو استبدال القادة، أو تجديد ولايتهم.



٩ ـ يتم الحصول على الرضى من خلال وسيلة واحدة تتمثل في منظومة مشكّلة من مجموعة شبكات الزبائن (الأتباع) وتوزيع المنافع واستخدام الشرعية الإيديولوجية بدل الشرعية الدستورية.

١٠ـ الولاء للدولة الوطنية يواجه تحديات من شتى الولاءات الاجتماعية ـ الثقافية، والإيديولوجية ـ السياسية التي تقوم إما على أسس دون ـ وطنية تخص المدينة أو القبيلة أو العشيرة أو الطائفة، أو تقوم على أساس جماعة متخيَّلة أو إيديولوجية أو ثقافية فوق ـ وطنية (الوحدة ـ العربية أو الوحدة ـ الإسلامية)(١).

إن تأريخ الدولة العراقية ينطوي على ثلاث مراحل، نسبية، لكل منها نظام متمايز:

١ ـ النظام الملكي التقليدي ـ الدستوري والليبرالي (١٩٢١ ـ ١٩٥٨).

٢ ـ أنظمة الحكم السلطوية ـ العسكرية (البريتورية) الحديثة بزعامة راديكاليين قوميين يتحدرون من الطبقة الوسطى (١٩٥٨ ـ ١٩٦٨).

٣ ـ نظام البعث الشمولي ـ الأسري أو القرابي، الاشتراكي ـ القومي (١٩٦٨ ـ ٢٠٠٣).

سوف نقوم في ما يلي بتقديم استعراض وجيز لمعالم تشكيل الدولة وبناء الأمة في هذه المراحل.

النظام الملكي التقليدي ـ الدستوري الليبرالي، ١٩٢١ ـ ١٩٥٨

بعد انقضاء أربعة قرون من الحكم العثماني (١٥٣٤ ـ ١٩١٨) جاء النظام الملكي في العام ١٩٢١ نتيجة للقرارات التي اتخذها (المكتب الاستعماري البريطاني في القاهرة) الرامية إلى إقامة حكومة أهلية تتماشى مع

---

(١) Mohamedou, (1997), pp. 71-9; SalamÔ, Ghassan, (1994, 1996), pp. 13-6; Kienle, (1990), pp. 16-24; Jabar, (1995), p. 41 and passim.



«روح العصر» (برنامج ويلسون)[1] وإلى تنفيذ برنامج أقل كلفة وأشد صلابة للسيطرة على الأراضي المستعمرة[2]. فأقيمت الحكومة الجديدة على أساسٍ من نظام برلماني دستوري يتربع على عرشه ملك عربي مسلم نبيل الأصل، هو الملك فيصل بن الحسين. ولقد عكس هذا الترتيب طبيعة القوى الفاعلة: البريطانيين، ونظامهم الملكي الدستوري من النمط (الوستمنستري)، والحاكم العربي الذي يلبي مطالب النزعة القومية العربية الإثنية الناشئة التي تؤمن بها الطبقة العسكرية الحديثة الصاعدة، أي الضباط العثمانيون السابقون الذين يسمّون باسم «الضباط الشريفيين». كما جاء اختيار أحد «الأشراف»، وهو سيد من سلالة النبي محمد ليعكس كذلك الطبيعة التقليدية لمجتمع قبلي ـ ديني يؤكد على النسب وعلى جماعة المسلمين المقدسة.

كانت هذه النزعة القومية من بنات أفكار عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢) الذي طالب بعودة نظام الخلافة من المغتصبين العثمانيين إلى العرب، بما يؤشر تحولاً تأريخياً من مرحلة الأمبراطوريات المقدسة إلى مرحلة الدول ـ القومية الحديثة[3]. ولقد كانت هذه المفاهيم الدستورية ـ الوطنية مألوفة في أوساط طبقة رجال الدين الشيعة في النجف الذين كانوا يدعمون الاستقلال الوطني والنظام الدستوري في العراق زمن خضوعه للاستعمار[4].

وفي مجرى إدراك السلطة الاستعمارية للطبيعة غير المتجانسة للفضاء العراقي قبل ـ الوطني، قامت بربط الإدارة الجديدة في عهد الملك فيصل الأول بقيدين يحدّان من السيادة: فرض نظام قضائي مزدوج، أحدهما قضاء الدولة (النظام الحضري) والثاني القضاء القبلي («قانون تسوية النزاعات العشائرية») وحماية الأقليات غير المسلمة كالمسيحيين واليهود[5].

---

(١) Hobsbawm, (1990), pp. 130, 131-4.

(٢) Slugletts, (1990), p. 11; Longrigg, (1953), p. 107 and passim; Cohen, (1976), p. 256 and passim؛ النفسي (١٩٧٣)، ص١٢٧ وما يليها.

(٣) الكواكبي (١٩٧٥)، ص٢٢٩، وما يليها؛ Khalidi et al. (eds) (1991), pp. ix-x.

(٤) الحائري (١٩٧٧)، ص١١٢ ـ ١٢٠، ١٢٤ ـ ١٣٨.

(٥) Slugletts, op. cit., p. 12; Shiblaq, (1986), pp. 37-8; Longrigg, op. cit., pp. 151, 191-200; and Owen, (1992) op. cit., pp. 166-9.



لقد كانت الدولة الجديدة على درجة من الهشاشة بحيث لم يكن في مقدورها أن تقف على قدميها وحدها. فمن الناحية العسكرية كانت ضعيفة حتى في مواجهة قبائلها نفسها، ناهيك عن مواجهة جيرانها. واشتكى الملك فيصل من أن الحكومة لم يكن لديها سوى ١٥ ألف بندقية (للمشاة) بإزاء ١٠٠ ألف قبلي مسلح[١]. أما بالنسبة إلى التماسك الوطني فلقد كانت شكواه أشد مرارة:

«إن البلاد العراقية هي من جملة البلدان التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، ذلك هو الوحدة الفكرية والملّية [يقصد القومية] والدينية. فهي والحالة هذه مبعثرة القوى، مقسمة على بعضها، يحتاج ساستها أن يكونوا حكماء مدبرين، وفي عين الوقت أقوياء مادة ومعنى»[٢].

وفي معرض تحذيره من التحزب أو النعرات الضيقة وصف الملك فيصل الانقسامات الاجتماعية في مملكته على النحو الآتي:

«في العراق أفكار ومنازع متباينة جداً، وتنقسم إلى أقسام:

١ ـ الشبان المتجددون بما فيهم رجال الحكومة، ٢ ـ المتعصبون، ٣ ـ السنة، ٤ ـ الشيعة، ٥ ـ الأكراد، ٦ ـ الأقليات غير المسلمة، ٧ ـ العشائر، ٨ ـ الشيوخ، ٩ ـ السواد الأعظم الجاهل المستعد لقبول كل فكرة سيئة بدون مناقشة أو محاكمة»[٣].

إن التنوع قبل ـ الوطني لسكان العراق يقدم صورة في غاية التعقيد ويمكن التوصل إلى هذا الاستنتاج من خلال إلقاء نظرة على إحصاء العام ١٩٤٧، فمن الناحية الإثنية كان السكان منقسمين إلى عرب (٣,٢٤٤,٠٠٠، أي ٧١,١٪)، أكراد (٨٧٠,٠٠٠، أي ١٩٪)، فرس (٥٢,٠٠٠، أي ١,٢٪)، وتركمان (٩٢,٠٠٠، أي ٢٪). أما من الناحية الدينية فقد شكل المسلمون

(١) الحسني (١٩٨٨)، المجلد ٣، ص٣١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٥.



٩٣,٣٪ والمسيحيون (الآشوريون والكلدانيون وغيرهم) ٣,١٪ واليهود ٢,٦٪ واليزيدون والشبك ٠,٨٪ والصابئة ٠,٢٪. وكان العرب والأكراد منقسمين إلى شيعة وسنة بينما كان المسلمون بمجموعهم منقسمين انقسامات إثنية وطائفية: فقد بلغ عدد العرب الشيعة ٢,٣٤٤.٠٠٠ (٥١,٤٪)، والفرس ٥٢,٠٠٠ (١,٢٪)، والأكراد الشيعة ٣٠,٠٠٠ (٠,٦٪)، والعرب السنة ٩٠٠,٠٠٠ (١٩,٧٪)، والأكراد السنة ٨٤٠,٠٠٠ (١٨٪)، والتركمان السنة ٥٠,٠٠٠ (١,١٪)[١].

وعلى الرغم من أن الوعي بالانتساب الإثني والديني والطائفي كان موجوداً فإن بؤرة الولاء كانت على الدوام مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي المحلي، كالقبيلة، العشيرة، المجموعات القرابية، القرية (السلف)، وعصبيات المدينة، أو المحلة (الحي)، وكانت العصبيات الأخيرة قائمة في الغالب وفق خطوط إثنية أو قبلية أو دينية أو طائفية/ حرفية. وضمن هذه التشكيلات الاجتماعية كانت الطبقات أو الشرائح القديمة قائمة: الأرستقراطيون، «الأشراف» («السادة»، أي الوجهاء من سلالة بني هاشم، عشيرة النبي محمد)، التجار «الجلبية»، الشيوخ «الأغوات»، (الزعماء القبليون)، والحرفيون (المنظمون في نقابات تسمى: الأصناف)، والفلاحون، ومن على شاكلتهم. وبالإمكان كذلك تصنيف هذه المجموعات إلى تجمعات أوسع: طبقة الحكام السياسية، الطبقة العسكرية، الطبقة التجارية، طبقة رجال الدين، وطبقة الزعماء الريفيين. ولقد قامت هذه الطبقات جميعاً، كلٌ في دائرتها، بتطوير بعضٍ من المصالح الاقتصادية المشتركة في أربعينات القرن العشرين وخمسيناته. ومع عملية إعادة توزيع الأراضي تحولت هذه الفئات المختلفة إلى طبقتين هما طبقة ملاك الأرض وطبقة رجال الأعمال[٢].

غير أن الملك فيصل أبدى في العام ١٩٣٣ تأسّيه حينما قال:

---

(١) Batatu, (1978), p. 40 and Shiblaq, (1986), p. 19.

(٢) Batatu, ibid., pp. 58-61, 130-1, 276-281, 358-9، ونصير الكاظمي (١٩٨٦) ص١١٨، ١٧٨ - ١٨٠.



«وفي هذا الصدد [أقول] وقلبي ملآن أسى إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خيالية، خالية من أي فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة، سمّاعون للسوء، ميالون للفوضى، مستعدون دائماً للانتفاض على أي حكومة كانت. فنحن نريد ـ والحالة هذه ـ أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه، وندرّبه، ونعلّمه...»(١).

وقد اتصفت عمليات التوحيد أي بناء الأمة باتباع سياسات تكامل طوعية ودمج قسرية. فمن خلال المؤسسات والمنظومات الوطنية، مثل المدارس والجيش والبرلمان (بمجلسي النواب والأعيان) والإدارة الحكومية، تمّ دمج شتى الأجزاء في مجتمع أكبر بواسطة الحكومة المركزية. ولقد ساعد تطوير الشبكات الحديثة للاتصالات والطرق والمراكب البخارية والسكك الحديد في تقليص حالة العزلة السرمدية بين المجموعات الحضرية والريفية، فكان أن خرجت المدن، التي كانت حتى ذلك الوقت عبارة عن كيانات منغلقة ومكتفية ذاتياً، من عزلتها السابقة لكي تعمل وتتفاعل في فضاء وطني ناشئ حديثاً. وفي داخل هذه المدن شرعت الخطوط الفاصلة بين الأحياء المغلقة بالتلاشي وبدأت أحياء جديدة قائمة على المهن الحديثة والمكانة الاجتماعية الحديثة بالتبلور(٢).

ومن الناحية الأخرى أخذت القبائل تستقر استقراراً نهائياً لأول مرة، وأخذ عقد الاتحادات القبلية الكبيرة بالانفراط. وكان من شأن النزاعات الناشئة بسبب الماء والأرض أن عجلت في تفكيك هذه الدويلات. ومع تحول الشيوخ القبليين إلى طبقة من ملاك الأراضي فإن الوحدة الأبوية المتراصة للقبيلة آلت إلى الانهيار(٣).

وعلاوة على ذلك، لعبت القوة الاقتصادية دوراً حاسماً. إذ قامت

(١) الحسني (١٩٨٨)، ص٣١٧.

(٢) علي الوردي (١٩٩١) حول عصبية المحلة (الحي)، المجلد ١، ص٢١ ـ ٢٩؛ Heine, (1995), p. 7 and passim.

(٣) الكاظمي، نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٥؛ Batatu (1978) op. cit., pp. 75-7.



الحكومة، بصفتها مالكة للأرض والموارد الطبيعية، بتوزيع الأراضي على كبار الملاك من الشيوخ، و«الأغوات»، والقيادة العليا للجيش، والبيروقراطية، وذلك لكي تخلق قاعدة اجتماعية صلبة للدولة الجديدة. وكان من شأن الاقتصاد الموجّه نحو السوق أن يتسبَّب في تفكيك اقتصادات الكفاف المنعزلة وفي مساعدة المناطق المتفككة سابقاً في أن تترابط لكي تندرج في أسواق وطنية وعالمية. كما لجأت الدولة المركزية الجديدة إلى استخدام الإجراءات القسرية. فقد شن الجيش حملات واسعة وحاسمة ضد المتمردين الأكراد والآشوريين واليزيديين والقبائل الشيعية في الجنوب(١). وكانت مرحلة الدمج العنيفة هي التي ميزت عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته، لكنها سرعان ما انحسرت بعد ذلك. فخلال الأربعينات والخمسينات تعزز التكامل من خلال اللجوء إلى الإجراءات الاقتصادية والسياسية، الأقل قسرية والأكثر اتصافاً بالسلم.

ومن خلال إعادة اللحمة بين الأجزاء القديمة من ناحية والدولة المركزية من الناحية الأخرى، وتعزيز مكانة الطبقات التقليدية، نجح النظام الملكي الدستوري في حل المهمات الأساسية الممهدة لعملية التحول من المرحلة الزراعية المتشظية إلى حقبة المركزية الحديثة. ويرى دارسو النخب الحكومية والاقتصادية، بأن عمليات التكامل في ظل النظام الملكي كانت تتّسم على العموم بالديناميكية والإيجابية(٢). فقد كان يجري اختيار نخب الدولة من صفوف الطبقات العليا القديمة والبالغة الصغر التي كانت تضم الضباط الشريفيين، و«الجلبية»، و«السادة»، والشيوخ ـ القادمين جميعاً من شتى المناطق: الشمال والوسط والجنوب.

ولم تقتصر عمليات الاختيار على الأخذ بعين الاعتبار تحقيق مساواة

(١) الحسني، المصدر المذكور، المجلد ١، ص١١١، ٢٥٥، ٢٧١؛ المجلد ٢، ص٧٠، ١٢٩، ١٨٦؛ Phebe Marr, (1985), pp. 55, 57, 862-5; Fuccaro, in IJMES, (1997), pp. 559-61; Batatu, op. cit., p. 27 and passim.

(٢) Marr, op. cit., pp. 127, 143-6 Batatu, op. cit., pp. 27, 32, 807.



مناطقية، بل كذلك تحقيق توازن إثني وطائفي ليشمل الأكراد والعرب والشيعة والسنة والمسيحيين والمجموعات الريفية والحضرية وتلك القاطنة في المراكز كما في التخوم. وعلى امتداد شتى مراحل عمر النظام الملكي، كان تمثيل مختلف المجموعات والأجزاء وضمها يتباينان في الدرجة، غير أن آليات التكامل كانت موجهة لتحقيق اندماج وطني شامل[١]. وباستثناء الآشوريين (في الثلاثينات) واليهود (في ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩) استمر هذا التوجه إزاء جميع الفئات والمجموعات والمناطق. ولقد برزت شخصيات عربية شيعية وكردية في قوائم الوزراء وأعضاء البرلمان والنخب التجارية وكبار ملاك الأرض[٢]. ولم يمض وقت طويل على تحقيق ذلك حتى برزت مجموعة جديدة من التناحرات في صلب عملية التحول التي نفذتها الدولة المركزية.

أدت عمليات التكامل، في السياق الاجتماعي، إلى خلق طبقات جديدة: أرستقراطية ملاك الأرض، وطبقة كبار التجار، وطبقة رجال الأعمال، والطبقة الوسطى الحديثة، وفي أسفل السلم الاجتماعي جرى تحويل شرائح الحرفيين والقبليين إلى فلاحين أشبه بالأقنان يعملون بأسلوب المحاصصة في الريف، وإلى عمال مأجورين وشرائح هامشية في المدن. وقد جرى استبعاد الطبقات الوسطى والعمال والفلاحين عن العملية السياسية والمنافع الاقتصادية. ولأن النظام الملكي لم يستجب للتحول الاجتماعي نفسه الذي كان هو الذي أطلقه وأشاعه فقد جوبه بمقاومة حضرية ـ ريفية ضارية من جانب أحزاب إيديولوجية أنشأتها وحركتها وسيطرت عليها الطبقات الوسطى الحديثة الصاعدة والمتنامية. وكانت هذه الشرائح تشكل حوالى ٢٨٪ من السكان الحضريين في العام ١٩٥٧[٣]. وفي واقع الحال، كانت هذه تشكل أقلية إذا ما أخذنا بعين

(١) Marr, op. cit., pp. 282-3; Marr in MEJ, (1970), p. 284 and passim; Marr, in Lenczowski, (1975), pp. 118-21; Batatu, op. cit., pp. 40, 103, 176, 178-9, 180-4, 186-7, 313; Pool, David, (1972), p. 203 and passim; Pool, in Kelidar (ed.), (1979), p. 63 and passim.

 المصدر نفسه.

(٣) Batatu, op. cit., p. 1126.



الاعتبار أن السكان الحضريين كانوا يشكلون ٣٦٪ من السكان في العام ١٩٤٧ و٤٨٪ في العام ١٩٥٧[1]. ومع ذلك، فقد كانت هذه الطبقات الحديثة تمثل رأس الحربة في حركة المعارضة، وتعتمد اعتماداً كبيراً على القوى الحضرية الأشد نشاطاً: الطلبة، العمال، المهاجرين، الفلاحين، المفقرين، والحرفيين المهمشين.

غير أن الدور الأكثر حسماً لعبته مجموعة نخبوية تتألف من الجيل الجديد للضباط المحترفين الذين أطلق عليهم بطاطو جماعياً اسم «السياسي ـ العسكري».

الحقبة الثورية: أنظمة الحكم العسكرية ـ السلطوية ١٩٥٨ ـ ١٩٦٨

كان سقوط الملكية في تموز/يوليو ١٩٥٨، في معنى من المعاني، عبارة عن حركة تمرد نهضت بها الطبقة الوسطى والشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى، تدعمها طبقة ساخطة من الفلاحين أشباه العبيد والمزارعين ذوي قطع الأراضي الصغيرة، ضد الطبقة الحاكمة الصغيرة الموالية للبريطانيين التي كانت تحتكر السلطة والثروة (الأرض وعائدات النفط).

قلبت ثورة العام ١٩٥٨ بنى الدولة وقوام التشكيلات الاجتماعية والعلاقة بين الاثنين رأساً على عقب. فتولت السلطة سلسلة[2] من أنظمة الحكم السلطوية والشعبوية، يطغى عليها نفوذ العسكر، وتنتمي إلى الطبقة الوسطى. وقامت أنظمة الحكم الجديدة بتدمير الطبقة الحاكمة القديمة وطبقة ملاك الأرض في الميدانين الاقتصادي والسياسي، وأعادت تشكيل النظام السياسي. ومع إلغاء المؤسسات التشريعية وإحلال نظام المحاكم العسكرية، جرى القضاء على الفصل النسبي (الكلاسيكي) بين السلطات، فأمست السلطة التنفيذية هي المرجع الأعلى، وتحولت الشرعية من التفويض عبر صناديق

---

(١) وزارة التخطيط، الجمهورية العراقية، الكتيب الإحصائي ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠، ص٣١.

(٢) يشترك في هذا الرأي عدد من الكتاب من بينهم حنا بطاطو وفيب مار وروجر أوين ومجيد خدوري وآخرون.



الاقتراع والأصل النبيل للعائلة المالكة إلى اعتماد إيديولوجيات شعبوية ـ قومية حديثة (الوطنية العراقية، القومية العربية، الماركسية). ومع غياب الإجراءات المؤسساتية ـ الدستورية لتنظيم تولي السلطة ومحاسبتها، فإن وسائل العنف المركزية وأولئك الذين كانوا يتولون السيطرة عليها هم الذين أصبحوا يلعبون الدور الحاسم، إذ غدوا هم ولاة السلطة[١].

ومع ذلك، فلقد قام نظام الحكم العسكري الجديد، أثناء حكم الزعيم عبد الكريم قاسم بوجه خاص، بتحسين وضع تمثيل الطبقات الوسطى وتلبية بعض مصالحها الاجتماعية والاقتصادية؛ غير أن النظام، وفق ما لاحظه بطاطو، أفرز في الوقت نفسه خللاً في عمليات التكامل الوطني[٢]. وتكتسب هذه النقطة أهميتها حينما نتذكر أن سلك الضباط كان يسيطر عليه، تأريخياً، العرب السنة. وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم سبب ضعف آليات التكامل الوطني خلال الحقبة العسكرية ـ الثورية، وبوجه خاص بعد تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٣، وما أدى إلى الإخفاق في تمثيل التنوع الإثني والديني والجهوي للمجتمع العراقي.

إن تركيبة نخب الدولة في هذه الفترة الزمنية، كما تلاحظ مار، تكشف ثلاثة اتجاهات رئيسية: صعود دور الضباط المحترفين، وانحسار تمثيل الشيعة والأكراد، وأخيراً التحول من النخب المنتمية إلى الطبقة الوسطى ـ العليا إلى نخب مناطقية متحدرة من الشرائح الدنيا للطبقة الوسطى[٣]. وهكذا، فبينما استطاع النظام الملكي أن يخلق داخل الشعب عامةً طبقات ملاك أرض ورجال أعمال متعددة إثنياً ومتعددة دينياً، فإن أنظمة الحكم السلطوية لم تستطع فعل ذلك.

---

(١) ومن جديد، ثمة إجماع في هذا الصدد. انظر Chartouni-Dubarry, in Hopwood et al., (1993), pp. 20-30; Khadduri, (1969), p. 86; Slugletts (1990), p. 108 and passim; Owen, (1992), pp. 197-200, 206-12.

(٢) Batatu, op. cit., p. 807; Marr, op. cit., pp. 282-3; Marr in MEJ (1970), p. 284 and passim; Marr, in Lenczowski, (1975), pp. 118-21.

(٣) مار، المصدر نفسه.



وبصفتها هيئة للحكم، أمست الدولة الآن، بفضل عائدات النفط المتزايدة، منقطعة نسبياً عن علاقات القوة للثروة الاجتماعية[1]، وأصبح لوسائل السيطرة على الدولة نفسها، أي أدوات القسر، الدور الحاسم، وأمسى أولئك القابضون على زمامها ـ أي العسكر ـ هم ولاة السلطة. وبينما انتقلت السيطرة على الدولة إلى أيادي أولئك الذين يمسكون بزمام أدوات العنف («الضباط الثوريين») وأمست خالية من أية وسائل مؤسساتية يمكن لها أن تنظّم مسار المطالبات المتباينة والمتنافسة لشتى المجموعات والطبقات الاجتماعية، باتت الوسائل الممكنة الوحيدة للتصارع على النفوذ والسلطة ما بين النخب الحاكمة والحركات الاجتماعية المعارضة تتسم بسمات التآمر خارج إطار المؤسسات الدستورية واللجوء إلى العمل السري.

كما عملت طبيعة الطبقات الوسطى المنخرطة في هذه العملية على مفاقمة هذه الميول. فمن ناحية، كانت معظم هذه الطبقات معتمدة في حراكها اقتصادياً واجتماعياً على الدولة نفسها، ومن هنا جاء تمجيدها للدولة بصفتها غاية في حد ذاتها وميلها إلى استخدام الدولة وإساءة استخدامها في آن واحد. وكان واقعها الاجتماعي مفعماً بجميع أنواع الانقسامات، إذ لم تكن هذه الطبقات، بالتعريف، متجانسة ولا متماسكة. فمن الناحية الاقتصادية، كانت أطراف منها تعتمد على الملكية بينما كانت أطراف أخرى تعتاش على رواتبها. وبينما كان بعضها تقليدياً وشبيهاً بأصحاب الحرف، كان بعضها الآخر قد تلقى تعليماً حديثاً. أما من حيث الدخل، فيمكن تقسيمها إلى مجموعات عليا أو متوسطة أو دنيا. وبالنسبة إلى انتماءاتها الإثنية والدينية، كانت متنوعة أيضاً، ويضاف إلى ذلك مصدر من مصادر الانقسام كان يتمحور حول الانقسامات الجهوية، من قبيل ثنائية البلدات الصغيرة مقابل المراكز الحضرية الكبيرة. ولقد أفضت هذه الانقسامات إلى تباينات في المصالح عكست نفسها في

---

(١) Chaudry, K., MERIP, No. 172, v. 21, no. 3, May-June, 1991, pp. 14-23; Chaudry, P. S, V.21, no. 31, Sep. 1993, pp. 245-74; Beblawi and Luciani (eds), (1987), V.2, pp. 10-11, 18-20; Kienle, op. cit., p. 23; Slugletts, (1990), pp. 229-31.

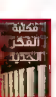


تيارات وفضاءات إيديولوجية ـ سياسية مشحونة بالصراع: الوطنية العراقية، القومية العربية، الماركسية، القومية الكردية، الأصولية السنية، والإسلامية الشيعية[1].

وكذلك تمكن رؤية الانقسامات في صفوف الشرائح الوسطى داخل طبقة السياسيين ـ العسكريين الذين كانوا يشكلون الأدوات الرئيسية لصراع القوى والسعي إلى الاستحواذ على السلطة في تلك الحقبة. ومن المفارقة أن صراع النخبة على السلطة في صفوف العسكر اتخذ لبوساً حداثياً عصرياً وفي الوقت نفسه روحاً عشائرياً تقليدياً. ولقد نبع الجانب الأول من الثقافة السياسية الأوسع التي أطلقتها وأدامتها السياسية الإيديولوجية، أما الجانب الآخر فقد نبعت جذوره من التنظيم الاجتماعي المحلي لعصبيات العشيرة والعائلة والمدينة، ذلك التنظيم الذي كان ولا يزال حاضراً بقوة في البلدات الصغيرة وفي صفوف العسكر أنفسهم الذين تحدروا من تلك المناطق: المجموعة (الموصلية)، مجموعة (الجميلات)، المجموعة (التكريتية)، وما إلى ذلك.

ولكن كلما أثبتت الروابط الإيديولوجية والسياسية للضبط العسكري هشاشتها أو عدم كفايتها لإضفاء حالة الاستقرار على الدولة كما كانت الحال على امتداد الحقبة العسكرية، وبوجه خاص الاستيلاء الدموي قصير الأمد لحزب البعث على السلطة من (شباط/ فبراير إلى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣)، ازداد الميل إلى استخدام العصبيات (التضامنيات) العشائرية والشبكات القرابية لخلق التماسك والولاء في صفوف النخبة الحاكمة. ولقد نما هذا النزوع الأخير بدرجة غير مسبوقة خلال حكم الأخوين عارف (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣ ـ تموز/ يوليو ١٩٦٨) مع بروز تحالف (جماعة الموصل) ـ مع جماعة الجميلات (قبيلة الدليم) بين أفراد النخبة العسكرية الحاكمة العليا. غير أن العسكر المنتمين إلى الطبقة الوسطى ظلوا في حالة من عدم الاستقرار. والدليل على ذلك، من بين العديد من الأدلة، هو عدد الانقلابات العسكرية الفعلية أو

(١) حول تصدعات الطبقة الوسطى في الشرق الأوسطى، انظر: النقيب وحيدو (١٩٨٨) ص ٣٩ ـ ٤٧؛ عبد الفضيل (١٩٨٨)، ص ١٢٠ ـ ١٣٤.



المخطط لها في هذه الفترة. فلقد نجحت أربعة انقلابات وفشلت ما لا يقل عن ست محاولات في غضون عشر سنوات[١].

نظام حكم البعث الشمولي ـ الأسري، ١٩٦٨ ـ ٢٠٠٣

هذه الانشقاقات والانقسامات المتوالية في صفوف النخب الحاكمة، في سعيها وراء السلطة، أنتجت حاجة لتأمين مصادر للتماسك السياسي تكون مستقرة ومأمونة وقابلة للدوام. ولقد كان صعود النظام السياسي الشمولي ـ الأسري الذي أنشأه حزب البعث منذ العام ١٩٦٨ استجابة لهذه الظروف. فهذا النظام يختلف اختلافاً جذرياً عن كل من النظام الملكي التقليدي ـ الليبرالي والأنظمة العسكرية السلطوية ـ الحديثة. ويبدو أن هذا النموذج الجديد قد جاء إلى الوجود نتيجة لعملية اقتران الميول الشعبوية في نسختها البعثية وريعية الدولة والمجموعات القرابية المدنية ـ العسكرية.

ثمة وجهان مستقلان من الناحية التحليلية في بنية الدولة البعثية الشمولية: نظام حكم الحزب الواحد ونظام حكم العائلة (أو العشيرة) الواحدة. ففي جانبها الأول تشبه الدولة النموذج الألماني الشمولي في ظل الحكم النازي، حيث حكم الحزب الواحد والاقتصاد المركزي والإيديولوجيا القومية الاشتراكية والوحدة المثالية للأمة والقائد بصفته بؤرة السلطة والقانون والولاء[٢].

وتتمثل السمات الرئيسية للنموذج الشمولي في فرض مزيج من الواحدية الإيديولوجية، والقمع الضاري، والهيمنة على الاقتصاد، وفرض منظومة ثقافية مركزية تحتكرها الدولة. غير أن نظام العشيرة، وفي تناقض حاد مع النموذج الأوروبي، يكشف عن خصائص مشتركة مع نموذج الحكم الأسري (السلطاني). لكن هذا ليس هو الفرق الوحيد، فعلى النقيض من النموذج الأوروبي، يفتقر العراق إلى قاعدة صلبة وناضجة للملكية الخاصة والطبقات

---

(١) Muhamedou, op. cit., p. 98.

(٢) فالح عبد الجبار (١٩٩٥)، ص٥٣ ـ ٦٢.



الاجتماعية الناضجة ذات المصالح الراسخة المستقلة عن الدولة. إن امتزاج الأشكال الحديثة للعمل السياسي الجماهيري الشعبوية مع العصبيات الأولية (القرابية)، بصفتها واسطة مناسبة للتنظيم والتماسك، والتحشيد والسيطرة والضبط، إنما هو مزيج فريد في نوعه أضفى على الدولة العراقية خصيصة جديدة.

أما في الجانب المؤسساتي، فقد مضى النموذج الجديد بعملية مركزة جميع السلطات خطوة أبعد: فقد وضعت السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية تحت السيطرة القوية لهيئة ذاتية التعيين، هيئة قائمة بذاتها ولذاتها، هي (مجلس قيادة الثورة)[١]. فاستناداً إلى الدستور الموقت للعام ١٩٦٨ (المعدل في العام ١٩٧٠ والذي بقي سارياً حتى العام ٢٠٠٣)، أعلن حزب البعث نفسه «الحزب القائد» لكل من «الدولة والمجتمع»، وهي مصطلحات استعيرت من الخطاب الإيديولوجي السوفييتي، وأعلن أن (مجلس قيادة الثورة) هو أداة الحزب من الناحية النظرية. غير أن الواقع يشير إلى أن علاقات القوة هي على النقيض من ذلك[٢]. فمنذ العام ١٩٧٠، تمّ ضم جميع أعضاء (القيادة القطرية)، وهي الهيئة القيادية العليا للحزب، إلى عضوية (مجلس قيادة الثورة)، الأمر الذي أدى إلى تقليص ثنائية (مجلس قيادة الثورة) و(القيادة القطرية) وبالتالي إلى دمجهما في هيئة واحدة[٣]. ومع تربّع (مجلس قيادة الثورة) على عرش المركز الحاسم للسلطة فإن مجلس الوزراء القائم في مرتبة أدنى منه لم تكن لديه سوى سلطات محدودة، فهو يعمل بشكل رئيسي بصفته الذراع التنفيذية لـ (مجلس قيادة الثورة). وبما أن مجلس الوزراء كان يضم بعض أعضاء (مجلس قيادة الثورة) و(القيادة القطرية) فإنه كان في واقع الحال

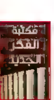
---

(١) Heine, Chartouni-Dubarry, and Tripp, in Hopwood et al. (1993), pp. 19-36, 37-50, 91-115.

(٢) Heine, ibid., p. 46; Baram in IJMES (1989), pp. 447-93; Iraq Gazette, July, 1970, no. 1900, constitution of 1970, articles 38-45.

أنظر: الوقائع العراقية، تموز/يوليو ١٩٧٠، العدد ١٩٠٠، دستور العام ١٩٧٠، المواد ٣١ ـ ٤٥.

(٣) Baram, ibid.



تحت السيطرة الكاملة لهاتين المؤسستين[١]. وفي العام ١٩٨٠، وفي أعقاب الصراعات الحادة على السلطة من ناحية واندلاع الثورة الإيرانية من الناحية الأخرى، دُشِّن العمل بـ (المجلس الوطني) القائم على أساس من الاقتراع المسيَّر[٢]. وكان هذا (المجلس) يهدف إلى أن يكون نموذجاً «يرفض كلاً من الديمقراطية الليبرالية [النموذج الغربي] ودكتاتورية البروليتاريا [النموذج السوفييتي]»[٣] أما الأمين العام للحزب فكان بحكم الدستور والواقع، هو رئيس مجلس قيادة الثورة، ورئيس الجمهورية، والقائد العام للقوات المسلحة، وأحياناً رئيس الوزراء، والبطريارك (الأب) الأعظم الأكبر للمجموعات القرابية.

لقد كان هذا النموذج، في بعض وظائفه شبيهاً بـ (لوياثان) هوبز [ذلك الحيوان البحري الشرير الذي استخدمه هوبز كناية عن الدولة كلية القدرة]، لكنه قائم على أساس الهيمنة لا على أساس العقد (الاجتماعي). لم تكتف الدولة الشمولية ـ الأسرية إذن باحتكار الحياة السياسية حسب، بل كانت كذلك تسيطر على معظم ميادين الإنتاج وتوزيع الثروة الاجتماعية[٤] (رغم الخصخصة الجزئية وتخفيف الضوابط في العام ١٩٨٧)[٥]، وتسيطر على إنتاج الثقافة وتوزيعها (التعليم، وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية، والصناعات الثقافية) وتحوي في جوفها معظم أشكال الروابط الاجتماعية (نقابات العمال، الجمعيات، النقابات المهنية، النوادي الاجتماعية، اتحادات رجال الأعمال، غرف التجارة وسواها) وهكذا حوّلت نفسها إلى (لوياثان) كلّي القوة وكلي الحضور، متخطية بذلك أغرب خيالات (لوياثان) الأصلي، هوبز **Hobbes** وفرده الاستحواذي المتملك الذي تحول في

---

(١) Heine, (1993), p. 46 and Baram, ibid.

(٢) Baram, in Orient, (1981), pp. 391-412.

(٣) حزب البعث في العراق، المؤتمر التاسع (١٩٨٢)، ص٨٣ ـ ٨٦.

(٤) Slugletts, (1990), pp. 231, 223, 248-9.

(٥) Springborg in MEJ, (1986), pp. 33-5; Niblock and Murphy (eds), (1993), pp. 77-83; Chaudry in Harik and Sullivan, (1992), pp. 152-5.



النموذج العراقي إلى موناد، معزول ومجرّد من أي كيان.

أنشأ البعث ماكنة جبارة للسيطرة[1]. فنمت بدرجة هائلة بيروقرطية الدولة والقوات العسكرية وقوى الأمن. ومثّلَ العسكر الوكالة الأسرع نمواً، فكان تعدادهم في العام ١٩٧٠ (٦٢٠٠٠) رجل (٢,٩٪ من إجمالي القوة العاملة الوطنية، أي بنسبة ٦,٦ جندي من كل ألف نسمة من السكان)، ولكن العام ١٩٨٠ ارتفعت هذه الأرقام إلى (٤٣٠٠٠٠) جندي (١٣,٤٪، أي ٣١,٨ جندي من كل ألف نسمة)[٢]. ولم تنقلب هذه التوجهات المتواصلة النمو على ما يبدو إلا بعد حرب الخليج الأولى. ففي ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ هبط عديد القوات المسلحة مما يقدر بمليون جندي إلى (٣٨٥٠٠٠) (أي ٧,٨٪ من القوة العاملة، أو ٢٠ فرداً من كل ألف نسمة في ١٩٩٢)[٣]. وفي أوقات مختلفة من الثمانينات والتسعينات تراوحت نسبة القوات المسلحة إلى إجمالي عدد السكان بين ٧,٣ أفراد من كل ألف في ١٩٧٥، و٦٠,٦ من كل ألف في ١٩٨٨ (في ذروة الحرب العراقية ـ الإيرانية)[٤]. وفي أعقاب حرب الخليج الأولى انخفضت هذه إلى نسبة مستقرة قدرها ٢٠ فرداً من كل ألف ـ وهي، مع ذلك، لا تزال من بين الأعلى من نظيراتها في العالم[٥].

بينما كان التوسع في القوات العسكرية والأمنية يشير إلى ظهور نظام جبار للسيطرة، فإن توسع البيروقراطية أشار إلى الأدوار والوظائف المتنامية للدولة في مجرى تطورها لتغدو المنتج ـ المالك ورب العمل الأعظم. فمع احتكار الدولة لمعظم الثروة الاجتماعية، أصبح العمل في دوائر الدولة إحدى الوسائل الأساسية لتوزيع المنافع الاقتصادية على مختلف الطبقات والفئات.

في هذه الأثناء، تحولت النخبة الحاكمة، التي كانت تسيطر على الإدارة

---

(١) Slugletts, (1990), pp. 206-7; Clark, (1994), pp. 35-6.

(٢) تمّ احتساب النسب على أساس الأرقام التي أوردها النصراوي (١٩٩٤)، ص٩٢ ـ ٩٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.



والجيش وقوات الأمن وأجهزة الحزب الحساسة، إلى طبقة ـ عشيرة صغيرة وفريدة قائمة بذاتها(١). ومن الناحية الأخرى، فلغرض توسيع القواعد الاجتماعية الضيقة للبعث الحاكم جرى توسيع آليات التوزيع وشبكات الزبانة لتشمل الطبقات الوسطى والعليا(٢). وبينما كانت الدولة تقيم اقتصاداً مركزياً لم يكن في مكنة الطبقات المالكة والثرية، إنما الضعيفة، أن تزدهر إلا إذا (ومتى ما) دمجت في شبكة الأتباع (الزبائن) المشمولة برعاية الدولة(*). وبينما كانت الدولة البعثية ماضية في تنفيذ توجهاتها «الدولتية» etatist إلى أقصى الحدود، فإنها كانت تدير هذه العملية من خلال شتى الآليات الاقتصادية أو الضوابط القانونية أو الروابط الاجتماعية. فقد كان بإمكانها استخدام مقاولاتها الضخمة ورخص الاستيراد ـ التصدير والإعفاءات الضريبية وسلطاتها الرقابية على الجمعيات الاجتماعية والاقتصادية، أداة فاعلة لغرض إعادة هيكلة الطبقات التجارية والصناعية، علاوة على طبقات المقاولين وأصحاب المصارف الخاصة، ومن ثم وضعهم في قبضة سيطرتها القوية بصورة تامة. كما تمّ توجيه هذه الاستراتيجية الاستغلالية نحو توليد الولاء السياسي المطلق وضمان التدفق السلس للنشاط الاقتصادي الخاص. ومع أن الطبقات العليا نمت من حيث ثروتها وعديد أفرادها، إلا أن بنيتها انقلبت من حيث توازن الانتماءات الإثنية والدينية والمناطقية(٣).

ثمة مؤشر على نمو هذا الطبقة الرأسمالية يتمثل في حقيقة أن عدد أصحاب الملايين في العام ١٩٥٨ كان حوالى ثلاثة وعشرين. بينما شهد العام ١٩٨٠، ما يزيد عن ظهور (٨٠٠) مليونير، مع الأخذ بالحسبان أن سعر صرف

---

(١) Batatu, (1978), p. 1093; Slugletts, (1990), pp. 114-636.

(٢) Chaudry in Harik and Sullivan, (1992), pp. 152-5; Chaudry, MERIP, No. 172, v. 21, no. 3, May-June, 1991, pp. 14-23.

(*) علاقة الراعي patron، والزبون أو التابع client هي علاقة غير تعاقدية، بل نفعية تقوم على تقديم الولاء مقابل الحماية والرعاية، بين وجيه أو مسؤول متنفذ وأتباع. من هنا مفهوم الرعاية والزبانة.

(٣) فالح عبد الجبار (١٩٩٥)، ص٢٣٣؛ عبد الفضيل (١٩٨٨)، ص١٢٠ ـ ١٣٤.



الدينار العراقي أمام الدولار الأمريكي في ١٩٥٨ كان (٣,٣٠) دولارات، وفي ١٩٨٠ (٣,١٠) دولارات[١]. وبحلول نهاية الحرب العراقية ـ الإيرانية كانت ما لا يقل عن (٣٠٠٠) عائلة تمتلك ثروة اجتماعية هائلة[٢]. ومن الناحية الأخرى، تغير تشكيل هذه الطبقة العليا. ولقد بينت الأبحاث الأولية في هذا الميدان، بالرغم من كونها جزئية وغير شاملة، بأن العينات العشوائية التي اختيرت من مجموعات الطبقة العليا تحتوي على عناصر كثيرة ارتقت السلم الاجتماعي بفضل صلة القرابة القبلية أو الانتساب الحزبي أو كليهما، وبأن الطبقات العليا القديمة تعكس حقيقة أنه قد حصلت فيها عملية إعادة هيكلة كبرى من حيث الانتماءات الإثنية والدينية، وأن هذه العملية قد جرى تنفيذها قصداً لغرض إضعاف المجموعات التي كانت قوية في السابق. ولقد كانت عملية الضم الانتقائي للأكراد المنتمين إلى قبائل السورجي والهركي والزيباري المؤيدة للحكومة، أو ضم عائلات شيعية معينة إلى طبقات رجال الأعمال شبيهة بالمحاولة المحسوبة التي سعت إلى تزويد المجموعات القرابية، والعوائل السنية المؤيدة للبعث بالوسائل اللازمة للانضمام إلى صفوف هذه الطبقات العليا. وهكذا، تمّ خلق طبقة زبونية من رجال الأعمال تعشش فيها جيوب قوية تحتلها عائلات مخلصة ذات ارتباطات عشائرية و/ أو حزبية[٣].

لقد كان الفضاء الاجتماعي الأوسع والأعظم الذي حاولت الدول الشمولية تسخيره وكسبه هو فضاء الطبقات الوسطى الحديثة. وبفضل الوظائف الحكومية تنامت بسرعة الطبقات الوسطى ذات الرواتب. ففي العام ١٩٥٨ بلغت نسبة الفئات الرئيسية للطبقات الوسطى الحديثة ٢٨٪ من السكان الحضريين، وبحلول العم ١٩٦٨ (أي عشية استيلاء البعث على السلطة) كانت هذه النسبة قد ارتفعت إلى ٣٤٪، ثم بلغت ٥٤,٤٪ في العام ١٩٩٠[٤] ولقد

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٣٠ وما يليها.

(٢) Chaudry, MERIP, No. 172, v. 21, no. 3, May-June, 1991, pp. 14-23.

(٣) Ibid., also, Clark, (1994), pp. 32-5, 37-40.

(٤) فالح عبد الجبار (١٩٩٥)، ص٢٣٣ وما يليها.

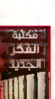


شكلت هذه الطبقات الفضاء الاجتماعي الذي استطاع البعث أن يجند منه جهاز الحزب المتنامي الذي بلغ نحو مليون وثمانمائة ألف عضو ونصير، عين معظمهم في وظائف داخل إدارة الدولة، ويمكن للمرء أن يرى بجلاء سعة هذه العملية في الحقيقة التالية: في الفترة بين ١٩٥٠ و١٩٨٠ ازداد عدد السكان بثلاثة أمثال (من ٥١٠٠٠٠٠ إلى ١٧٠٠٠٠٠٠) فيما نما حجم أجهزة الإدارة بعشرة أمثال (من ٥٨٠٠٠ فرد إلى ٢٧٧٠٠٠ في ١٩٦٨، ثم إلى ٨٢٨٠٠٠ في ١٩٨٠). ويشكل الرقم الأخير ١٦,٨٪ من القوة العاملة[١].

ولقد انطوت العملية بكاملها على منافع اقتصادية واجتماعية واسعة، غير أنها لم تكن متساوية أو شاملة للجميع، ولا حتى موزَّعة على نحو مطرد على تلاوين الطيف المناطقي أو الإثني أو الديني للشعب العراقي. وكانت سياسة الانفتاح حيال شتى المجموعات الإثنية أو الثقافية تتغير تبعاً للظروف. فلقد كانت التنظيمات الحزبية والحكومية المسؤولة عن تنفيذ هذه السياسات متباينة في وسائلها، وإيقاع عملها في المناطق المختلفة، وكانت تتأثر بالظروف السياسية المتغيرة وتحيزاتها الفئوية المتأصلة. وكان من شأن هذه العوامل أن تحد من كفاءة سياسات الاندماج وفتح المشاركة الضخمة لجهة توليد الولاء والرضى. غير أنه كان هنالك قصور بنيوي أدى إلى تحديد نطاق مثل هذه التوجهات التوزيعية: ألا وهو الاعتماد البالغ على عائدات النفط. ففي غياب النمو الحقيقي في الوحدات الصناعية الأولية والتحويلية، فإن الغلو في توسيع الخدمات من حيث حجمها والقوة البشرية المستخدمة فيها لم يكن خالياً من العواقب السلبية[٢]. فما إن تبرز أية ضغوط أو محدِّدات لعائدات النفط، فإن القدرة التوزيعية للدولة تُصاب بالوهن. وكان من شأن ذلك، بالتالي، أن يقلص قابلية السلطة على المناورة السياسية، ما يؤدي إلى خلق تفاوتات وتوترات اجتماعية. ولقد برزت هذه الحالة السلبية للعيان بصورة مثيرة للدهشة خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية وما تلاها. ومما فاقم الآثار السلبية لهذه

(١) موجز الإحصاء السنوي في العراق، ١٩٩٢، ص٥٧، ١٠٨، ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) النقيب وحيدو (١٩٨٨)، ص٣٨؛ عبد الفضيل، المصدر المذكور، ص١٤٠ ـ ١٤١.



التحولات استمرار الهجرة الداخلية. فلقد غيرت هذه العملية المشهد الاجتماعي، إذ ينها حولت العراق من المجتمع الزراعي الذي كانه في النصف الأول من القرن العشرين إلى مجتمع جماهيري حضري، حديث، خلال النصف الثاني منه. فعلى سبيل المثال، كانت المراكز الحضرية في العام ١٩٤٧ لا تضم سوى ٣٦٪ من السكان الذين كان عددهم يقدر بحوالى خمسة ملايين. أما في العام ١٩٨٧ فقد انقلبت النسبة رأساً على عقب، إذ شكّل السكان الحضر ٧٢٪ من المجموع[(١)]، وهي نسبة قريبة من نظيرتها في أوروبا[(٢)]. وفي العام ١٩٨٧ كان ما يقرب من نصف سكان المدن هم من القادمين الجدد الذين كانوا قد هاجروا إليها خلال الخمسة عشر عاماً السابقة أو حوالى ذلك[(٣)]. ولم تتضخم المدن إلى الحد الذي لم يعد في استطاعتها أن تواكب الحاجة المتزايدة إلى الخدمات الاجتماعية فحسب، بل كانت كذلك عرضة للتحولات الاجتماعية والثقافية. ففي العاصمة بغداد، التي كانت تضم أكثر من ثلث إجمالي السكان، حدثت عملية ترييف للمدينة واضحة أفرزت آثاراً اجتماعية وثقافية وسياسية بالغة الحدّة. كما تغيرت التركيبة المناطقية والدينية والإثنية لسكان بغداد[(٤)].

وفي السبعينات والثمانينات كان من شأن مزيج من الإنفاق العسكري المتضخم، والضغوط المتزايدة على الخدمات الاجتماعية، والتضخم النقدي، أن أحال معظم المهاجرين إلى شريحة فقراء المدن[(٥)]. وحتى في ذروة فورة أسعار النفط في أواسط السبعينات قدر حجم الشرائح الحضرية المهمشة (أي العاطلة أو شبه العاطلة عن العمل) بما يتراوح بين (٣٥٠،٠٠٠) و(٤٠٠،٠٠٠) شخص، وفي العام ١٩٨٧ بلغ الرقم الرسمي (٣٤٢،٠٠٠) في

(١) موجز الإحصاء السنوي في العراق، ١٩٩٢، ص٣٧ ـ ٣٩، ٤١.
(٢) Soviet Ethnographic Studies, Moscow, 1986, no. 1, p. 90.
(٣) موجز الإحصاء السنوي في العراق، ١٩٩٢، ص٧٤ ـ ٩٤.
(٤) Slugletts in Hopwood et al., (1993), p. 81; Also, Slugletts in BSMESB, (1978), Vol. 5, no. 2, p. 80.
(٥) Nasrawi, op. cit., pp. 93-5.



عموم البلاد، (٢٥٤،٥٤٠) منهم في المناطق الحضرية[١]. حدث ذلك حينما كان معظم الشعب قد جنّد لخدمة المجهود الحربي وحينما كان هنالك حوالى (١،٠٠٥،٠٠٠) عامل مصري في العراق لتغطية النقص الحاصل في القوة العاملة[٢]. مع انتهاء الحرب العراقية ـ الإيرانية في العام ١٩٨٨ أدى تسريح المجندين إلى تضخيم عديد هذه الطبقات الدنيا المهمشة.

في أعقاب حرب الخليج الأولى ازداد الوضع سوءاً. فمع فرض العقوبات والخراب الهائل الذي حلّ بصناعات البلاد وبناها التحتية وقدراتها، فإن الطبقات الوسطى ذات الرواتب، وهي العمود الفقري لنظام الحكم الشمولي، انمحقت محقاً. ومن بين المحرومين قبل اندلاع الحرب كان هنالك الكثيرون من الشيعة والأكراد والمجموعات الأخرى. أما من بين المنعّمين قبل الحرب وبعدها فقد كان هنالك الكثيرون من السنّة القادمين من مناطق إلى الشمال من بغداد وغربها، بالإضافة إلى مجموعات محظوظة جرى ضمّها بصورة انتقائية من بين أوساط الشيعة أو الأكراد. ومن حيث المظهر الخارجي كان الاختلال الاجتماعي يلبس لبوساً طائفياً. واستناداً إلى بطاطو فإن هذا كان نتيجة للطبيعة السلطوية لنظام الحكم[٣].

البنية الاجتماعية للشيعة

لقد قدمنا حتى الآن صورة تخطيطية للتحول الاجتماعي ـ السياسي. أما الآن فإن علينا أن نستعرض التحولات المحددة التي حدثت في أوساط الشيعة، وكما سبقت الإشارة إليه، فإن مصطلح «الشيعة»، على النقيض من استعماله الشائع، لا يشير إلى فئة سوسيولوجية بل هو ذو دلالة ثقافية فضفاضة قد تميز مجموعة معينة عن مجموعة أخرى من ناحية المذهب الديني، لكنها أبداً لا تقرر جوانب اجتماعية، ثقافية (ناهيك عن السياسية منها) متمايزة تغطي

(١) موجز الإحصاء السنوي في العراق، ١٩٩٢، ص٥٦ ـ ٥٩.

(٢) El-Solh, in Hopwood et al. (eds), (1993), op. cit., p. 261.

(٣) Batatu, in Stowasser (ed.), (1986), pp. 211-2.



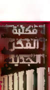
هذه «المجموعة» نفسها. وإن مثل هذه التمايزات واردة وملحوظة بين البدو الرحل وسكان الريف، بين الفلاحين الأميين الذي لا أرض لهم وكبار ملاك الأرض من الشيوخ الأثرياء، وبين رجال الدين والحرفيين وتجار المدن، أو في الواقع واردة وملحوظة في التراتب الاجتماعي وسط رجال الدين حيث يمكن للمرء أن يميز طبقة دنيا من خدم الأضرحة المقدسة، و«علماء» ذوي منزلة وسطى أو فقراء أو أغنياء. فضمن أوساط الشيعة كما في أوساط غيرهم تتميز كل مجموعة اجتماعية بشكل محدد من التنظيم الاجتماعي ونمط خاص للحياة ومنظومة قيم جلية وأنشطة ومصالح اقتصادية مستقلة. وكما يقول بطاطو:

«حينما تشكلت الدولة العراقية الحديثة في العام ١٩٢١ لم يكن شيعة العراق يشكلون جسماً متراصاً من الناس. ومع أنهم كانوا يتشاركون في سمات متشابهة فإنهم كانوا منقسمين، مثل باقي سكان العراق، إلى جماعات متعددة ومتمايزة ومنغمسة في شؤونها الذاتية. وفي معظم الحالات لم يكونوا يحددون هويتهم بصفتهم شيعة بالدرجة الرئيسية. فقد كان ولاؤهم الأول والأعلى للقبيلة وللعشيرة. وكان هذا جلياً بشكل خاص في القرى و«السلف» (وهي تجمعات لمساكن ريفية). حتى في النجف، التي كانت المركز الرئيسي لدراسة الشيعة، كان الشعور بالقبيلة، أو بـ «المحلة» (الحي في المدينة) بمعناه السياسي، أقوى من رابطة الشعور الشيعي»(١).

هناك ثلاث مراحل رئيسية للتطور الارتقائي الذي أدى إلى إحداث تحول في البنية الاجتماعية للشيعة والمجموعات الأخرى أيضاً. ففي المقام الأول، كان التحول الرئيسي هو باتجاه فرض (أو استعادة أعلوية) السلطة المركزية للمدينة على العالم القبلي القوى للمحاربين البدو والقبليين شبه المستقرين. وكان ذلك أيضاً بمثابة تحرك لإعادة فرض السلطة المركزية للدولة على دول ـ المدن الصغيرة المستقلة ذاتياً. ولقد كان العثمانيون هم أول من بدأ بتطبيق هذه العمليات من خلال الإصلاحات المعروفة باسم (التنظيمات) في أواخر القرن

---

(١) المصدر نفسه.



التاسع عشر. وجرى خلال حكم المماليك في العراق تشجيع قيام اتحادات قبلية أوسع، بينما طبق الولاة العثمانيون في أعقاب الحكم المملوكي استراتيجية التوطين تطبيقاً صارماً[١]. وقد أفضت عملية التحول إلى نتائج كثيرة العدد واسعة التأثير، مثل تفكك الاتحادات القبلية إلى فصائل تتقاتل على الأرض ومصادر المياه. وكان هناك تغيير آخر تمثل في تحول شيوخ القبائل (الذين كانوا في الماضي يُختارون على أسس «ديمقراطية» بدائية) إلى ملاك أراضٍ بتفويض من الدولة، وتحول أفراد العشيرة إلى فلاحين معدمين، الأمر الذي أدى إلى تحطيم الوحدة القرابية التي كانت موضع الاعتزاز الأكبر[٢].

كان من نتائج تفكك الاتحادات القبلية ووحدة القبيلة حصول أزمة هوية واغتراب خففت من وطأتهما عملية إعادة صياغة ثقافية: التحول من حالة اللاتدين التي كان البدو يتّصفون بها إلى شكل من أشكال النزعة الشيعية أُعيد تشكيلها لتلائم القيم والمفاهيم القبلية[٣]. فجرى تصوير (أئمة) الشيعة على أنهم فرسان بواسل ومحاربون شجعان، كانوا بفضل سلالتهم الشريفة قديسين أولياء الله، حماة الحياة والغلة، وحماة العقود والأملاك[٤]. ولقد كانت هناك حاجة كبرى إلى مثل هذه الخدمات في الاقتصاد النقدي، المتنامي الذي يميز الزراعة المستقرة. وكان المبعوثون من طبقة رجال الدين الموجودين في مدن العتبات المقدسة، و«السادة» الذين كانوا يجوبون مختلف المناطق يساعدون في تعزيز تحول قبائل العراق العثماني إلى شيعة في القرن التاسع عشر. وهذا هو السبب الذي يجعل التشيع العراقي كثيراً ما يصور على أنه «بدوي» و«عربي» إزاء التشيع «الصوفي» الفارسي في إيران القاجارية[٥]. ومع ذلك، كانت القبائل وقتذاك بوجه عام مرتبطة بـ «سادتها» المحليين المقيمين بدرجة

---

(١) Marr, (1985), pp. 22-4.

(٢) الكاظمي، ص٩٣ وما يليها؛ Batatu (1978) p. 115, 119؛ الرهيمي (١٩٨٥)، ص٤٢، ٧٢.

(٣) Nakash, (1994), pp. 174 - 82؛ علي الوردي (١٩٩٢)، ص١٠٠ ـ ١٠٦؛ الرهيمي، ص١٠٥ ـ ١٠٦؛ حسن العلوي (١٩٩٠)، ص٤١ ـ ٤٣.

(٤) Nakash, ibid., p. 176؛ الوردي، المصدر نفسه؛ الرهيمي، المصدر نفسه.

(٥) Nakash, pp. 100-1



أوثق من ارتباطها بـ «المجتهدين» (المراجع الدينية) الموجودين في النجف.

كانت البنية الاجتماعية الشيعية في مدن العتبات تحت الحكم العثماني أكثر تعقيداً. فقد كانت هذه المدن أشبه بدويلات قائمة بذاتها[١]. وكان الانقسام الأعظم هو ما بين رجال الدين والعامة. ولم تكن طبقة رجال الدين من «المجتهدين» المقيمين في مدن العتبات، وأبرزها النجف وكربلاء وبدرجة أقل في الكاظمية وسامراء، موحّدة حتى بالحدود الدنيا. فقد كانت منقسمة على وفق خطوط إثنية: فرس، أذربيجان (أتراك)، وعرب. ولقد كانت شبكات «المجتهدين» الفرس والأذريين متشابكة ومعقودة الأواصر مع بني جلدتهم من الفرس والأذريين[٢]. أما رجال الدين العرب فقد كانوا يفتقرون إلى البنى التحتية المؤسساتية (شبكات المساجد أو أماكن العبادة أو الشبكات المالية) اللازمة للتحشيد، وممارسة النفوذ الفعال على الطبقات الحضرية، والحياة الريفية في العراق. وعلاوة على ذلك، كان رجال الدين منقسمين بحسب العصبيات القرابية (الأولية): عصبيات العائلة والمدينة. وكانت التنافسات بين عوائل رجال الدين المنتمين إلى كل من الكاظمية والنجف وكربلاء متوترة بشكل جلي وتمكن مشاهدتها على شكل عراك في الشوارع ما بين الأتباع المحليين لمختلف «المجتهدين» مثل ذلك العراك الذي كان ينشب بين زمر من النجف وزمر أخرى من الكاظمية[٣]. ولم يكن في مكنة «المجتهدين» أن يتحكموا في مدن عتباتهم وذلك لافتقارهم إلى القوة العسكرية المنظمة.

فعلى سبيل المثال، كانت تحكم النجف جماعات مسلحة عرفت باسم «الشمرت» و«الزكرت» كانت تسيطر على أحياء المدينة الأربعة وتقدم الأمن والدفاع ضد الأخطار الخارجية. وكانت هذه الفئات المسلحة تقيم علائق تبادل مع رجال الدين من ناحية، ومع حرفيي المدينة والتجار، بل حتى مع زوار

(١) Cole and Momen, PP, 112, (1989), pp. 112-43; Heine, (1995), pp. 7-17.

(٢) Heine, ibid.

(٣) Heine, ibid؛ الوردي (١٩٩١)، المجلد ١، ص٢١ ـ ٢٢.



العتبات، من الناحية الأخرى[١]. وكانت هذه العلائق تشمل تقديم الخدمات الأمنية مقابل المال. وكانت جماعات «الشمرت» و«الزكرت» منظمة على أساس عصبويات المحلة (الحارة الحي)، وتتسم بالقيم القبلية للعصبية الجمعية[٢].

ويمكن لما يلي أن يصور مدى التباين بين الشيوخ القبليين و«المجتهدين» والتجار والفئات المسلحة: فبينما أصدر بعض رجال الدين فتاوى تلتزم بالجهاد ضد البريطانيين دفاعاً عن الحكم العثماني المسلم (رغم كونه سنياً)، بل لقد ساهموا في الحملة الجهادية هذه في ١٩١٤ ـ ١٩١٧، تمرد عامة الناس في كل من النجف وكربلاء على العثمانيين في ١٩١٥ و١٩١٦ على التوالي[٣]. وأعلنت هاتان المدينتان حكماً ذاتياً لهما وصارت تحكمهما أُسر من الوجهاء من عامة الناس الذين لم يُبدوا أي ميل لإقامة حكم ديني. ومن الناحية الأخرى، استجابت بعض القبائل العربية في العام ١٩٢٠ لنداء «المجتهدين» في النجف لشن ثورة مسلحة ضد البريطانيين، بينما أقام آخرون تعاوناً مع الإدارة الاستعمارية أو مالوا إلى اتخاذ موقف محايد[٤]. أما الذين ثاروا فقد فعلوا ذلك لأسباب لا تمت لفتاوى «المجتهدين» بصلة، بل احتجاجاً على مجموعة معينة من سياسات الإدارة البريطانية[٥].

شهدت المرحلة الثانية تحولات أعمق: فمنذ العام ١٩٢١ فقدت القبائل البدوية أهميتها بصورة تدريجية فيما كان نمط مستقر من أنماط الزراعة قد ترسَّخ بثبات بدرجة شاملة. ففي العام ١٨٦٧ كانت القبائل البدوية تشكل ٣٥٪ من سكان العراق إبان الحكم العثماني، وبحلول العام ١٨٩٠ هبطت النسبة

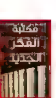
(١) Heine, ibid. Cole and Momen, p. 126.

(٢) Batatu in Stowasser, (1987), p. 204.

(٣) العطية (١٩٨٨) (باللغة العربية)، ص١١١ ـ ١٢٠؛ نظمي (١٩٨٤)، ص١٢٥ ـ ١٢٨، الوردي (١٩٩١)، المجلد ٤، ص١٢٧، ١٨١، ١٨٨ ـ ١٩٩؛ الرهيمي (١٩٨٥)، ص١٦٥، ١٧٥ ـ ١٧٧.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) Batatu in Stowasser, op. cit., p. 205.



إلى ٢٥٪، ثم انحدرت إلى ١٧٪ في العام ١٩٠٥ وبحلول العام ١٩٣٠ كانت تلك القبائل تشكل نسبة تقل عن ١٪[١]. وبالمقابل، كان عدد نفوس السكان الريفيين قد ارتفع من ٤١٪ في العام ١٨٦٧ إلى ٥٠٪ في العام ١٨٩٠ ثم إلى ٥٩٪ في العام ١٩٠٥، وبعد حلول العام ١٩٣٠ كانت نسبة سكان الريف قد بلغت ٧٢٪[٢]. وفي غضون ذلك تحول شيوخ القبائل إلى كبار ملاك للأراضي، متمتعين بمصالح راسخة في حيازة الأرض التي كانت تحظى بحماية وضمان التاج العراقي والإدارة البريطانية. وبما أن المناطق القبلية العربية الشاسعة كانت شيعية بالدرجة الأساس فقد جرت عملية لدمج شيعة الأرياف وصارت الطبقة السياسية الناشئة في بغداد تسيطر عليهم وتضبطهم.

أما طبقة رجال الدين، التي كانت قد انخرطت بحماسة في الحركة السياسية الناشطة من أجل الاستقلال في العامين ١٩٢٠ ـ ١٩٢١ والمعارضة بقوة للانتداب البريطاني أو لإبرام المعاهدة العراقية البريطانية، فإنها سرعان ما أُقصيت عن العملية السياسية عن طريق تسفير «المجتهدين» من غير العرب إلى خارج البلاد[٣]. وهكذا دبّ الوهن في أوصال طبقة رجال الدين وأمست نائية عن السياسة بفعل الإجراءات العلمانية القوية.

في ظل النظام الملكي، لم تتطور الطبقات الاجتماعية الشيعية الرئيسية (كبار ملاك الأرض والتجار ورجال الدين) إلا قليلاً باتجاه تكوين مصالح مشتركة. فقد نشأت ثلاثة توجهات سياسية: التعاون، أو المعارضة، أو الاستنكاف والنأي عن السياسة. وفي خلال هذه المرحلة كانت المعارضة، من جديد، منقسمة إلى جناحين: كان رمز أحدهما حركة جعفر أبو التمن الوطنية، الجامعة لكل الشعب، والمعادية للبريطانيين، والمتمثلة بـ (الحزب الوطني)[٤]. وكان رمز الجناح الثاني هو (حزب النهضة) بزعامة أمين الجرجفجي الذي كان

(١) الكاظمي (١٩٨٦)، ص٨٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الوردي (١٩٧٦)، المجلد ٦، ص٢١٧ ـ ٢٣٠؛ الحسني (١٩٨٨)، والمجلد ١، ص١٧١ ـ ١٧٧؛ Nakash, op. cit., pp. 82-5.
(٤) التميمي (١٩٩٦)، ص١٦٦، ٣١٤ وما يليها.



يركز على تظلمات طائفية شيعية[١]. ويشير هذان إلى الكيفية التي تطورت بها فعلاً الطبقة التجارية الناشطة سياسياً في تلك الفترة على مسارين متعارضين: يضم أحدهما دعاة الوطنية العراقية، ويضم ثانيهما دعاة الطائفية المحلية. ولكن، حتى المجموعة المتشربة بالنزعة الطائفية أقرت بوجود الدولة ـ الوطنية العراقية، وانخرطت في السياسة المؤسساتية والدستورية التي وفرتها الدولة. ولقد كانت المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتباينة في صفوف الطبقات الشيعية لا تساعد في نمو هوية مذهبية. وأدت عمليات الدمج الشاملة لكل مكونات الشعب التي كان التاج يتّبعها إلى النتيجة عينها. غير أن هذه العمليات تقلصت في السنوات الأخيرة من الحكم الملكي، مقصية المناطق الريفية الشاسعة، السنية، أو الشيعية عن الاندماج. لكنّ ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٨ وضعت حداً لهذا الإقصاء[٢].

وفي المرحلة الثالثة، بعد تسفير اليهود أو هجرتهم في ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩[٣]، اكتسبت الطبقة التجارية ذات الغالبية الشيعية قوة ونفوذاً وبرزت بصفتها طبقة اجتماعية متينة. فقد أقام كبار ملاك الأرض القبليون الشيعة مواقع راسخة لهم وحصلوا على المزيد من الثروة والنفوذ. وبالمثل، نضجت طبقة سياسية قوية وسط الشيعة. وفي الجانب الآخر، كانت هناك طبقة وسطى شيعية جديدة تبرز إلى الوجود وتتسع. وكان من شأن هجرة الفلاحين الشيعة إلى المدن، وبشكل خاص إلى بغداد، أن تغير الصورة السوسيولوجية للشيعة من سكان ريفيين في معظمهم إلى سكان حضريين في غالبيتهم. غير أن هؤلاء المهاجرين الشيعة هم الذين عززوا صفوف فقراء المدن المهمشين والمحرومين. وهكذا، فإن الطبقات الوسطى الحديثة وفقراء الحضر أصبحوا معزولين عن بني مذهبهم المنتمين إلى الطبقة العليا المتنفذة، تفصل بينهم حواجز اجتماعية وسياسية وإيديولوجية[٤].

---

(١) التميمي، ص١٦٦ ـ ١٧٠ وما يليها؛ Nakash, op. cit., pp. 115, 118 and passim.

(٢) Batatu, in Stowasser, op. cit., p. 208.

(٣) Shiblaq, op. cit., pp. 30-6; Batatu, (1978), pp. 270-1.

(٤) Slugletts in Hopwood, (1993), pp. 81-2.



فبينما كان الجزء الأكبر من الشيعة في النصف الأول من القرن العشرين فلاحين ريفيين فقراء، تحولوا في النصف الثاني إلى سكان مدن فقراء أو منتمين إلى الطبقة الوسطى. ومثلما وجد البدو المتحولون في التشيع ترياقاً ثقافياً لاغترابهم، وجد الفلاحون المهاجرون في الشيوعية خلاصهم وتحررهم. فما إن هاجر الفلاحون إلى المدينة حتى فقدوا موئلهم الاجتماعي الطبيعي، «السلف» أو «الديرة» (الموطن القبلي) وفي المدينة واجهوا واقعاً قاسياً: خسارتهم لاقتصاد الكفاف ولعصبية (تضامن) «الديرة» الاجتماعية، وغياباً للأمن الاجتماعي والشخصي، وشعوراً بالاغتراب عن بيئة المدينة.

وعلى غرار الحرفيين المعدمين و«السادة» الآفلة مكانتهم في المدينة وجد الفلاحون في الحركات الاجتماعية السرية قناة للتعبير عن الذات ولتوفير الحماية، فكان أن احتلت شرائح شيعية وغير شيعية من الطبقات الوسطى الحديثة موقع الصدارة في معارضة النظام الملكي. وكان أن استمدت الحركات السياسية الجماهيرية الحديثة معظم قياداتها من بين صفوف تلك الشرائح. وبعد أن تمّ تسديد ضربات قاصمة لطبقة كبار ملاك الأرض من خلال الإصلاحات الزراعية المتعاقبة، وهم الذين فقدوا نفوذهم السياسي بعد إلغاء البرلمان، فإن الطبقة التجارية الشيعية تلقت هي الأخرى سلسلة مماثلة من الضربات المدمرة كانت أولاها على يد الأخوين عارف، ثم تبعتها أُخريات تحت ظل حكم البعث الثاني. وإذ حل الشلل في أوصال طبقات ملاك الأرض والتجار بصفتهم قوة اجتماعية وسياسية فإنها أمست أضعف من أن تستطيع الحراك. كما أن الطبقة السياسية الشيعية التي عرفت في العهد الملكي جُرّدت هي الأخرى من قوتها في الحقبة الجمهورية. فكان أن أدى ذلك إلى زيادة الثقل الاجتماعي والسياسي لمجموعات اجتماعية أخرى ولحركاتها السياسية الراديكالية الجماهيرية. بيد أن تحطيم تلك الطبقات وتعثر الاندماج الوطني اللذين أفرزتهما الانقلابات العسكرية المتعاقبة أديا إلى خلق فراغ سرعان ما ملأته مجموعات إسلامية شيعية. فالمظالم المشتركة كانت تؤدي إلى تضييق الفجوة القائمة بين شتى المجموعات الاجتماعية الشيعية وإلى خلق توجهات تنحو باتجاه التقارب والتكاتف في ما بينها. وكان مما عمل على تسريع عملية إعادة

بناء الهوية المذهبية على أسس طائفية وإسلامية تلك السياسات الطائفية التي انتهجها نظام الأخوين عارف والسياسات السلطوية العلمانية التي سار عليها حكم البعث.

ميادين النزاع ـ الشيعة والدولة الحديثة

في أزمنة شتى من تأريخ الدولة ـ القومية العراقية الحديثة، اتخذت مجموعات شيعية مختلفة، متغيرة في الكثير من الأحيان، موقفاً معارضاً من الدولة. ولقد لعبت خمس قضايا رئيسية دوراً محورياً في تحرك الشيعة:

١ ـ القضية الأولى سياسية قائمة على أساس الغبن في التمثيل السياسي. وكانت هذه القضية محتدمة خلال العقدين الأولين من الحكم الملكي، بيد أنها انحسرت في عقده الأخير، ولكن ما لبثت أن ظهرت على السطح في ظل حكم الأخوين عارف وحكم البعث. ولقد عملت هذه القضية على إيجاد شيء من التقارب ما بين بعض كبار ملاك الأرض الشيوخ والتجار ورجال الدين في ثلاثينات القرن العشرين، وذلك حينما أظهر إحصاء للسكان أن الشيعة كانوا يشكلون الأغلبية. غير أن ثقلهم النسبي داخل الحكومة كان بدرجة أدنى بكثير، إن لم يكن مجرداً من أية أهمية أساساً[١]. ولقد انطوى هذا الإدراك على شعور جديد بـ «وجود الأمة» مُعبَّراً عنه بلغة الأغلبية والأقلية الانتخابية والعددية. وبقيت مسألة ضعف التمثيل موضوعة مقيمة في الأدبيات الشيعية المعاصرة التي لا تني تشير إلى الشيعة بصفتهم «أغلبية مضطهدة». وينظر نشطاء الشيعة إلى ظاهرة ضعف التمثيل هذه على أنها سياسة تمييز متعمدة تحول دون وجود طائفتهم في مواقع صنع القرار والأجهزة الحساسة الأخرى مثل الجيش وقوى الأمن والبيروقراطية. ولا يزال الليبراليون العلمانيون الشيعة حتى في يومنا الحاضر يعزون غياب نظام تمثيلي ديمقراطي إلى مخاوف النخب الحاكمة «السنية» من فقدانها نفوذها لصالح الشيعة[٢].

---

(١) «الموسم»، ١٤، ١٩٩٣، عدد خاص حول «الطائفية والانفصالية»؛ الحسني، المجلد ٤، ص٥٠ ـ ٥٥، ٩١ ـ ٩٧؛ الأزري (١٩٩١)، ص٦٢ ـ ٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص٥، ٣٤٣ وما يليها؛ وكذلك (الموسم)، المصدر نفسه.



٢ ـ أما القضية الثانية فإنها تتمركز حول التظلمات الاقتصادية. فلقد وقفت مجموعات شيعية شتى، من أصحاب الأملاك والأراضي، ضد الإصلاح الزراعي في العام ١٩٥٩ وضد تأميم التجارة وفرض الضوابط عليها في العامين ١٩٦٤ و١٩٧٠، وذلك من منطلقات طائفية على أساس أن هذه الإجراءات كانت تسعى إلى إضعاف الشيعة، بينما كانت هذه السياسات في الخطاب القومي أو الماركسي تمثل إجراءات «تقدمية» دولتية أو لارأسمالية، بالمعنى الاجتماعي ـ الوطني. وكانت طبقات رجال الدين الشيعة تمثل أقدم النشطاء في هذا الحقل حينما كانوا يتظلمون من حرمانهم من موارد الأوقاف الدينية الكافية، مرجعين سبب هذه الحالة إلى الانحياز السياسي السني[١]. فعلى سبيل المثال، كانت المجموعات الشيعية التجارية والصناعية والمالكة للعقارات توصف من جانب نظام البعث بأنها تشكل خطراً على الأمة[٢]. وفي ثمانينات القرن العشرين صودرت أملاك هؤلاء وأبعدوا إلى خارج البلاد. وفي عهد الأخوين عارف تمت مصادرة بعض الأوقاف الشيعية[٣]، وفي حين قام نظام البعث بمصادرة أوقاف أخرى ـ كما حصل للأموال المرهونة لمشروع جامعة الكوفة. ومع ذلك، فأثناء حكم الرئيس صدام حسين جرت محاولات لـ«رأب الصدع» وصرفت مخصصات من الميزانية العامة على العتبات المقدسة في النجف وكربلاء والكاظمية.

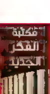
٣ ـ أما القضية الثالثة فإنها تتعلق بالانتهاك الثقافي. فمع ولادة الدولة الحديثة في العراق حلت النزعة القومية العربية محل الإسلام بصفتها بؤرة سياسية للولاء والوحدة. وكانت هناك أشكال من القومية العربية، ابتداءً من

---

(١) الحسني، المصدر المذكور، المجلد ٣، ص٣١٥ ـ ٣٢١.

(٢) حول تضييق الخناق على التجار والصناعيين الشيعة، انظر البراك (١٩٨٤)، ص١٤٨ ـ ١٥٨، ١٩٢ ـ ١٩٣. حول سيطرة الدولة على قطاع التجارة، انظر: حزب البعث، المؤتمر الثامن (١٩٧٤)، ص١٠٩ ـ ١١٤.

(٣) الأزري (١٩٩١)، ص٣٣، ٣٥، ٣٨؛ Nakash, op. cit., p. 229 and passim؛ وزارة الأوقاف (١٩٨٣)، ص١٩، ٢٣، ٧٩ وما يليها.



نسخة ساطع الحصري الثقافية القائمة على أساس اللغة والتأريخ المشتركين[١]، إلى الأشكال الإثنية للتوجه البعثي الذي قام بعلمنة الإسلام وتعريبه، كما هي الحال مع ميشال عفلق. ولقد أُنشئت هذه التوجهات العلمانية التي تبلورت في المشرق العربي من أجل تحقيق ثلاثة أغراض في الأقل: استبعاد مفهوم الوحدة الدينية من خلال التأكيد على تمايز العرب إثنياً عن الأتراك وفي وقت لاحق عن الفرس، ومن أجل تجاوز الانقسام المسيحي ـ المسلم في صفوف الناطقين بالعربية في المشرق، ولإعادة بناء التأريخ لغرض ترسيخ حق العرب في أن يكونوا أمة واحدة[٢]. ومن المعلوم أن إعادة بناء التأريخ لدعم القول بوجود أُمة واحدة إنما تشكل عنصراً متكرر الظهور في الحركات القومية المعاصرة في العالم. كما كانت تتكرر موضوعات من قبيل تمجيد الأمبراطوريات العربية السالفة، أو إرجاع سبب انحلالها إلى ضم عناصر أجنبية إلى الدين الإسلامي مثل الأتراك والفرس[٣].

لقد كان هذا الخطاب ينطوي على تضاد متأصل مع المذهبين السني والشيعي في الإسلام. ففي المقام الأول، كانت هذه الأنماط من الخطاب تختزل الإسلام ليصبح مرادفاً للإثنية، وبالتالي تؤدي إلى تدمير المكانة المركزية للدين، وهي موضوعة يبغضها المسلمون المحافظون، شيعةً وسنةً معاً. وفي المقام الثاني، ومن خلال إيلاء الانتساب الإثني أفضلية على الانتساب الديني فإن الأعلوية السابقة للمسلمين على أصحاب الديانات الأخرى (وبشكل خاص المسيحيين واليهود، «الذميين» من جهة نظر الفقه الديني) قد آلت إلى الانهيار. وأخيراً، فإن تمجيد الأمبراطوريات السالفة كان ينطوي على شرعنة السلالات الحاكمة السنية ما يتناقض مع جوهر علم الكلام الشيعي الذي يتمحور حول شرعية آل البيت.

---

(١) Cleveland, (1983), pp. 140-2, 144-5, 155, 201-3; Tichonova (1987), pp. 15, 34-5, 45-50; QF, 1993, pp. 338-9.

(٢) Khalidi et al., op. cit., p. 151 and passim, pp. 189, 196-201; also؛ وكذلك (قضايا فكرية)، ١٩٨٣، ص٣٣٨ ـ ٣٣٩.

(٣) انتقد طرابيشي (١٩٩٢) بقوة ما أسماه «التطهير العرقي» في «مذبحة» التراث العربي على يد كتاب قوميين من شاكلة الأرسوزي أو عمارة أو محمد عابد الجابري.



وتقدم حادثة النصولي في أواخر العشرينات مثالاً على هذه الإشكالية[1]. فقد كان النصولي (وهو مدرس سوري ذو ميول قومية كان يعمل في المدارس الثانوية) يمجد سلالة الأمويين التي كانت من الوجهة الشيعية مغتصبة الخلافة من (الأئمة) الصالحين. وكان أن تسبب كتابه حول الموضوع في خلق مرارة في نفوس المثقفين الشيعة في العراق وأدى إلى حدوث أزمة سياسية[2]. ومن ناحية أخرى، كانت أفكار وممارسات الحصري وأتباعه العروبيين في العراق خلال الثلاثينات تنطوي على فكرة أن النقاء الإثني للعرب لم يكن عاملاً ضرورياً حسب، بل كان معرضاً للخطر الذي يجسده الفرس. وعليه، باتت علاقات الشيعة مع إيران موضع شبهة[3]. وفي خمسينات القرن العشرين وستيناته قام عبد العزيز الدوري، وكان مؤرخاً سنياً وأصبح رئيساً لجامعة بغداد في ظل نظام عارف، يتناول هذه الموضوعة المرة تلو الأخرى[4]. وينعكس الشعور المتواصل بالمرارة الذي تولّد في صدور الشيعة في حقيقة أن حسن العلوي وعبد الكريم الأزري وجمعاً من الكتاب العلمانيين الآخرين شنوا بعد ذلك بعقود هجوماً مقابلاً قوياً للبرهنة على أن التشيع عربي الأرومة، وأن التشيع الفارسي لم يأت إلا في وقت متأخر[5].

٤ ـ أما القضية الرابعة فإنها تتعلق بحقوق المواطنة. فلقد كانت هذه الحقوق في الدولة العراقية الحديثة تشكل معضلة منذ السنوات الأولى لولادتها واستمرت حتى يومنا الحاضر. وفي غضون ذلك واجهت تطورين رئيسيين،

---

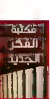
(١) حول قضية النصولي، انظر من بين مصادر أخرى الأزري، المصدر المذكور، ص٢١٥ ـ ٢٣٠؛ جميل (١٩٨٧)، ص١٨٣ ـ ٢٠٢؛ حسن العلوي (١٩٨٨)، ص١٤٢ ـ ١٦٢؛ الملاح (١٩٨٠)، ص٦٤ ـ ٦٩؛ Nakash، المصدر المذكور، ص١١٤.

(٢) جميل، المصدر نفسه، ص١٨٥؛ الأزري، المصدر نفسه، ص٢١٧ ـ ٢١٩.

(٣) على سبيل المثال، مذكرات الجواهري، ص١٦٧ ـ ١٧٢؛ الأزري، المصدر نفسه، ص٢١٠.

(٤) الدوري، عبد العزيز (١٩٨٤)، ص١٠٠ ـ ١٠٢. وبالمقابل، وفي معرض الدفاع عن الشيعة، انظر كاشف الغطاء (١٩٩٤). يشتكي كاشف الغطاء من إطلاق قبائل الدليم حملة صريحة معادية للشيعة، ويشتكي من المصريين والعرب عموماً بسبب عدم فهمهم للشيعة.

(٥) الأزري (١٩٩١)، ص٢٥١ ـ ٢٥٧؛ حسن العلوي (١٩٩٠)، ص١٩ وما يليها؛ وكذلك (الموسم)، ١٩٩٣، ص٦٨، ١٠٥، ١٣٣، ١٥١.



أحدهما يتعلق بالشيعة الفرس والآخر باليهود الناطقين بالعربية. وقد انبثق هذا التطور الثاني قبل تأسيس إسرائيل في العام ١٩٤٨ وبعدها، بصفتها دولة قومية لليهود الذين لا أمة لهم[١].

أما بالنسبة إلى الشيعة الفرس، فإن لمسألة الجنسية جذوراً تأريخية متشعبة. ويقع في الصميم منها ما خلّفته قرون من المنافسة العثمانية مع إيران الصفوية ومن ثم القاجارية (١٥٠١ ـ ١٩١٧). ولم تعمل الحروب على تسميم العلاقات ما بين الأمبراطوريتين «المقدستين» حسب، بل إن تنافسهما على بسط السيطرة على العراق ألقى بظلاله على مصير الجماعات التي سكنت هذه الأرض. فلقد قامت كلا الأمبراطوريتين، العثمانية السنية والسلالتين الصفوية والقاجارية الشيعية في بلاد فارس، بمد حمايتهما لتشمل بني مذهبيهما، بما في ذلك (بالنسبة إلى السلالتين الفارسيتين) مدن العتبات المقدسة الشيعية في العراق[٢].

لقد كانت العلاقات الطائفية الإقليمية جزءاً من الحقوق المألوفة قبل نشوء الأمم الحديثة. ولقد كان، ولا يزال، التحول من مفهوم «الرعايا» إلى مفهوم «المواطنين» يشكل معضلة منتشرة في أرجاء العالم. وكانت تنطوي على عمليات مديدة لتحويل الحدود الإقليمية المتخلخلة والمرنة يومذاك إلى حدود ثابتة، وإزالة حقوق حماية بني المذهب العابرة لأقاليم الدول، والاعتراف بحق الدولة الإقليمية في سيادتها على جميع سكان هذه البقعة الوطنية الوليدة. ولقد أشرت هذا التحول في أوروبا معاهدة وستفاليا للسلام عام ١٦٦٤. ففي الأراضي التابعة للأمبراطورية العثمانية، وبشكل خاص العراق، كان البريطانيون هم الذين زرعوا فكرة المواطنة الحديثة، وهم الذين استخدموها أول مرة ضد «المجتهدين» الفرس في العام ١٩٢٤ لإخماد معارضة هؤلاء للبريطانيين والحكم الملكي. أما المجتهدون الفرس فقد وضعوا بين خياري

(١) Shiblaq، (١٩٨٦)، ص١٠٣ وما يليها؛ البراك (١٩٩٤)، ص١٤١ ـ ١٤٢؛ الأزري، المصدر المذكور، ص٢٨١ ـ ٢٩٤.

(٢) الوردي، المجلد ١، ص٦٥ وما يليها، ص٩٩ ـ ١٤٦.



التجنس أو المغادرة إلى إيران التي كان يحكمها الشاه رضا[١]. لكن إيران لم تعترف وقتذاك بالمملكة العراقية المولودة حديثاً، وذلك، في جزء منه، لأسباب تتعلق بقضايا حقوق الإيرانيين المقيمين في العراق[٢]. فلقد كان الفرس المقيمون في العراق العثماني يحظون بحماية إيران استناداً إلى اتفاقيات رسمية موقعة في اسطنبول. وكان القنصل الإيراني يشجع المجموعات الشيعية العربية أو أفراداً منها على الحصول على الجنسية الإيرانية، وهو الأمر المعروف باسم (التبعية). وحينما أقيم النظام الملكي جرى تسجيل سكان العراق بصورة رسمية إما على أنهم عثمانيون أو إيرانيون. ولقد لجأت الكثير من العوائل العربية إلى الحصول على «التجنس» الإيراني لتجنب تأدية الخدمة العسكرية في الجيش العثماني الدائم، خصوصاً خلال حالة النفير العام في الحرب العالمية الأولى. فقد تم تسجيلهم رسمياً على أنهم رعايا «إيرانيون». غير أن بعضاً من الشيعة أفلح في تلافي هذا المصير.

ثمة واقعة تتعلق بأسرة فتاح باشا الصناعية الشهيرة قد تساعد في تصوير هذا الأمر. كان فتاح باشا في الأصل من أسرة شيعية في كركوك. وكان أبوه يسعى إلى الحصول على وظيفة لولده في الجيش العثماني. فقُدِّمت له نصيحة تدعوه إلى تغيير مذهبه الشيعي إلى المذهب السني لتحقيق ذلك الهدف. وهكذا صعد نجم الابن وغدا واحداً من القلة الثرية في العراق الملكي[٣].

وبخلاف الجوانب القانونية للمواطنة، فقد كان كون المرء شيعياً يُعَدّ معادلاً لكونه فارسياً. وكان هذا المفهوم جزءاً من نعرة محلية عززتها حقيقة أن مدن العتبات الشيعية كانت تحمل سمات ثقافية فارسية ولها علاقات تجارية مع إيران، بالإضافة إلى الحضور القومي لـ «مجتهدين» فرس.

وفي مجرى الصراع المتبادل، حاولت الحكومتان في إيران والعراق معاً

(١) Nakash، (١٩٨٨)، ص٨١، ٨٣؛ والحسني (١٩٨٨)، المجلد ١، ص١٧٥ ـ ١٧٧.

(٢) الحسني، المصدر المذكور، المجلد ٣، ص٢١٦ ـ ٢١٩.

(٣) أجرى الأزري مقابلة مع فتاح باشا في أواخر الثمانيات من عمره في عمان، الأردن، في ١٩٧٥. الأزري (١٩٩١)، ص٣٤٦.



استغلال هذه المسألة لخدمة مصالح كل منهما. فعلى سبيل المثال، قامت حكومة البعث، في محاولة منها للضغط على إيران، بتسفير مواطنين إيرانيين بشكل جماعي في أوائل السبعينات. وفي عشية الحرب العراقية ـ الإيرانية وما بعدها قامت الحكومة العراقية بتسفير أعداد هائلة من الشيعة كان معظمهم عرباً يحملون صفة «التبعية الإيرانية» السابقة. ولقد تفاوتت أعداد المسفَّرين تفاوتاً لافتاً بين مصدر وآخر، فتراوحت الأرقام بين (٦٠٠٠٠) حداً أدنى و(١٦٠٠٠٠) حداً أعلى[1]. لقد كانت قضية حقوق المواطنة، وقد تستمر، مصدراً من مصادر التظلمات في صفوف الشيعة عموماً الذين كانت هويتهم العراقية نفسها موضع اعتداء.

٥ ـ إن العلمنة قضية أخرى. فلقد تولّت الدولة، مدفوعةً بموجة التحديث، حزمة من الوظائف كانت في السابق حكراً على طبقة رجال الدين المستقلة، مثل إدارة الشؤون القانونية، والتعليم أو جمع الضرائب. ولقد ساهمت عمليات التحديث هذه في أفول دور الدين. وبذلت أنظمة الحكم المتعاقبة في العراق، مدفوعة بحوافز «دولتية»، محاولات شاقة للسيطرة على الفضاءات الثقافية الدينية ولإدامة وضبط الفصل ما بين الدولة والدين. وبما أن المؤسسة الدينية السنية كانت مدمجة أصلاً بإدارة الدولة، فإن موجة العلمنة باتت موجهة ضد المؤسسة الشيعية المستقلة بشبكاتها المالية المنتشرة في أرجاء البلاد، من المقلدين والمؤسسات التعليمية والعتبات ومراكز العبادة. فكان أن ألحقت سياسة العلمنة، سواءً كان ذلك عن قصد أو بدونه، ضرراً بالمستوى المعيشي لمدن العتبات كما أنها أثرت سلباً على تدفق الزوار وطلبة العلوم الدينية وجثامين الموتى لدفنها في التربة المقدسة. كما أنها أبعدت طبقة رجال الدين عن ميدان السياسة وأضعفت مركزها ومكانتها.

ومن ناحية أخرى، تركت موجة العلمنة آثارها في ميدان قانون العقوبات

(١) Batatu in Cole and Keddie, (1986), pp. 195-6; الأزري، المصدر المذكور، ص٢٨٧؛ UN High Commissioner for Refugees, Geneva, Nov., 1994, pp. 3-6؛ كنعان مكية (١٩٩٣)، ص٢١٨، ٣٣٣، العدد ٧؛ (المؤتمر الوطني العراقي)، ١٩٩٣، ص١٥٦.



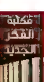
(الجزاء) والقانون التجاري وقانون الأحوال الشخصية. وإذا كانت وكالات الدولة قد فرضت بسهولة صهر الوظائف القضائية لـ «العلماء» فإن إصلاحات قوانين الأحوال الشخصية على أسس علمانية قوبلت بمقاومة دينية، شيعية وسنية. ولقد شكلت مسألة إعادة أسلمة هذه القوانين والأحكام قضية رئيسية في أجندة الإسلاميين، السنة منهم والشيعة على حدٍّ سواء[1].

(١) جريدة (الحياد)، بغداد، ٣ حزيران/يونيو ١٩٦٠، العدد ٤٨؛ ٩ حزيران/يونيو ١٩٦٠، العدد ٤٩؛ ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٦٠، العدد ٦٠؛ ٨ تموز/يوليو ١٩٦٠، العدد ٧٠؛ ٢٤ تموز/يوليو ١٩٦٠، العدد ٨١.



الجزء الثاني

النشوء والطفرة







مقدمة

نشأت الحركة الإسلامية الشيعية الحديثة في عتبة النجف المقدسة أثناء ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٨ وما بعدها. وكانت بمثابة ردة فعل مباشرة على التحولات التي رمزت لها هذه الثورة وأنجزتها. وكان من بين هذه التحولات أفول الطبقات الاجتماعية القديمة أو ضعفها، بما فيها طبقة رجال الدين. وقد شملت هذه الظاهرة عدداً كبيراً من الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، وكانت بوضوح سيرورة تأريخية معقدة.

وكما أشرنا في الجزء الأول من الكتاب، فإن الثورة قامت بتحطيم القبضة السياسية للطبقات الاجتماعية القديمة، ونقلت السلطة إلى الطبقات الوسطى الحديثة. فقد أطلقت إصلاحات اجتماعية ـ اقتصادية راديكالية مثل إلغاء قانون تسوية المنازعات العشائرية، ونزع ملكية طبقات كبار ملاك الأرض من الشيوخ أو الارستقراط، وإصدار قانون جديد للأحوال الشخصية. كما تنامت الروابط الحديثة مثل نقابات العمال واتحادات النساء والطلبة. ولقد أتاحت الحريات الجديدة، إنما قصيرة الأجل، فرصاً لصعود وانتشار الإيديولوجيات الحديثة ـ وبشكل خاص الماركسية.

لقد كانت هناك ثلاث قضايا رئيسية في الأقل تركت أثرها على طبقة

رجال الدين والمتعاونين معهم من العامة، واستثارت معارضتهم الضارية: إلغاء ملكية الشيوخ الكبرى للأرض، قانون الأحوال الشخصية الجديد، والانتشار الجماهيري للماركسية. ففي نظر رجال الدين كانت الماركسية تشكل تهديداً للإسلام بصفته عقيدةً ومصدراً مقدساً للتشريع، وعَدّوا الماركسية قوة اجتماعية من شأنها أن تهدد سلطة الدين الإسلامي على العامة من حضريين وريفيين. وكانت درجة المشاركة الجماهيرية في حياة سياسية يقودها الشيوعيون غير مسبوقة في تأريخ العراق، وذلك حينما استولت على اهتمام جماهير واسعة وطاقاتها، خصوصاً في صفوف الطبقات الوسطى والدنيا وطبقات العمال المياومين والصناعيين في المناطق الحضرية الحضرية شرائحُ مفقرةٌ من الفئات الريفية. فعلى سبيل المثال، سجلت أعداد زوار كربلاء والنجف في مناسبة (مرد الراس) في العام ١٩٥٩ أدنى مستوى لها على الإطلاق. ولقد كان مشهد مدن العتبات المقدسة في تلك السنة، وقد أمّها زوار لا يتعدون بضع مئات متناثرة مقارنة بالحشود الكبرى التي كانت تعد بعشرات الآلاف في السنوات السابقة، مثيراً للارتياع والرهبة في صدور رجال الدين[1] الذين أصبحوا وجهاً لوجه مع حقيقة انعزال طبقة صغار الفلاحين الواسعة والجموع الحضرية الغفيرة عن العتبات المقدسة بسبب انخراطها في أنشطة النقابات العمالية والنشاط السياسي الجماهيري في الشوارع، بقيادة الشيوعيين.

لقد شكلت اتحادات الشبيبة والطلبة وغيرها من المنظمات الشيوعية نمطاً آخر من التهديد، حينما تحكمت بالشعائر الدينية الشعبية الشيعية وسخرتها لخدمة أغراضها. ولقد كان نفوذ الحزب الشيوعي بعد العام ١٩٥٨،

---

(١) (دراسات فلسطينية) العدد ٢٣، صيف ١٩٩٥، ص٩٣، ٩٥ وما يليها؛ الصدر، رسالتنا (١٩٨٢)، ص٩ ـ ١٠؛ مرتضى العسكري، مقابلة في (صوت الدعوة)، ١٥ نيسان/أبريل ١٩٩٣؛ (الشرارة)، ١٩٦٦، ص٣٢ ـ ٣٣. وصف عبد الرزاق الصافي، وهو محام من كربلاء وعضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي كيف كادت مدن العتبات المقدسة في موسم الزيارات في ١٩٥٩ أن تكون مدناً مهجورة، وهو واقع أغضب رجال الدين وأذهل أولئك الذين يستفيدون من السياحة الدينية (مقابلة).



وبشكل خاص خلال العامين الأولين من عمر الثورة، نفوذاً لا سابق له[١]. ولدى استرجاع الماضي يتبين أن هذا النفوذ كان قد بلغ ذروته في العام ١٩٥٩ بعد القضاء على التمرد العسكري قصير الأمد الذي قاده العقيد عبد الوهاب الشواف في الموصل في ذلك العام. ولهذا صار الزعيم قاسم يعتمد على الشيوعيين أكثر فأكثر. وكانت قوتهم في صفوف ميليشيا (المقاومة الشعبية) لا منازع لها، كما كانوا يسيطرون سيطرة تامة على نقابات العمال واتحادات الفلاحين والطلبة والشبيبة ورابطة المرأة ـ علاوةً، قبل هذا وذاك، على امتلاكهم لمواقع قوية في صفوف الجنود وضباط الصف في الجيش[٢]. وبالنسبة إلى الكثيرين من علماء الدين كان هذا يشبه نذيراً بسفر القيامة[٣].

كان زوال ملكية الشيوخ الكبرى للأرض مصدراً آخر لإثارة الفزع، فقد فقدت هذه الطبقة الاجتماعية، وكانت في جزء منها شيعية، نفوذها ومكانتها في أعقاب إلغاء مجلس النواب والأعيان، وهما معقل الطبقة شبه الإقطاعية والشيوخ القبليين. كما قضى الإصلاح الزراعي على قوتهم وثروتهم[٤]. وأما إلغاء قانون العشائر فقد جرّد الشيوخ القبليين من سلطتهم القانونية المقَرة من جانب الدولة في مناطق الريف. وكانت هذه الطبقة، إلى حد ما، تشكل مصدراً ثراً للخُمس (الضريبة الدينية) الذي كان يؤول إلى طبقة رجال الدين في النجف وغيرها[٥]. وبالتالي، فإن زوالها لم يؤد إلى حرمان الشريحة العليا من رجال الدين من تلك الإيرادات والدعم السياسي والاجتماعي فقط، بل أدى كذلك إلى نشوء القلق في صفوف الطبقات المالكة على مصير أملاكهم الخاصة بوجه عام.

---

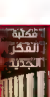
(١) Batatu, (1978), p. 890 and passim; Slugletts, (1990), pp. 62-71; Marr, (1985) pp. 164-7.

(٢) العاني، والصافي، وعجينة (مقابلات).

(٣) مقدمة فضل الله لكتاب رسالتنا للصدر، المصدر المذكور، ص١٠؛ فرهاد (١٩٩٦)، ص٢٤٢ ـ ٢٤٦.

(٤) حول الإصلاح الزراعي في ١٩٥٩، انظر الكاظمي (١٩٨٦)، ص٢٣٧ ـ ٢٧٢؛ عبد الرزاق زبير، ورقة غير منشورة، المقدمة. Dan (1989) pp. 76 - 81.

(٥) حول الخمس الذي يدفعه كبار ملاك الأرض، زبير (مقابلة).



أما تشريع قانون الأحوال الشخصية، الذي أرسى حقوقاً في الميراث للنساء مساوية لحقوق الرجال وفرض أحادية الزواج ونظم جوانب أخرى من الحياة العائلية، فكان بمثابة صدمة أخرى أصابت طبقة رجال الدين والمحافظين عموماً. فبالنسبة إلى رجال الدين كان هذا التشريع يرمز إلى النفوذ الكاسح للعلمنة وإلى اضمحلال دور الشريعة.

لقد صُدم «علماء» النجف والمجموعات الاجتماعية التقليدية القائمة على خدمة هؤلاء إزاء التحولات الجارية التي كانت تتويجاً لنصف قرن أو نحوه لخطٍّ هابط باستمرار: المكانة المتضائلة لـ«العلماء» في النجف، وأفول (المدرسة) الدينية[1]، وتقلص إيرادات «الخمس»، وتدني مستوى الوضع المعيشي في مدن العتبات. فكان أن ردّت طبقة رجال الدين الشيعة وحلفاؤهم من تجار النجف على التحدي عبر استجابتين مختلفتين.

أطلق الاستجابة الأولى ورعاها الجيل الأقدم من «العلماء» المحافظين. وكانت ذات طابع تعليمي وخيري وتركزت على توسيع (المدرسة) وتجديدها وكذلك تقديم الخدمات الاجتماعية. كما استخدمت المنشورات لمهاجمة «الإلحاد» (أي الحزب الشيوعي) والدعوة إلى اعتناق الإسلام المحافظ. ونتيجة لهذه الاستراتيجيات ولدت (جمعية العلماء) في النجف. أما الاستجابة الثانية فقد أطلقتها مجموعة من صغار «العلماء» الشباب ذوي التوجه الإصلاحي بمساعدة نشطاء من عامة الشيعة المتحدرين من العوائل التجارية. وكانت هذه الاستجابة إيديولوجية وسياسية في طبيعتها، أي أنها اختارت سبيل استحداث إيديولوجيا إسلامية جامعة للتغلب على الماركسية ولتشكيل تنظيم حديث يعمل على نشر تلك الإيديولوجيا وهذا هو جذر (حزب الدعوة الإسلامية) ـ وهو ظاهرة جديدة كانت، على الرغم من كونها ردة فعل في طبيعتها، هشة إلى أقصى حد لأنها كانت مضطرة إلى التغلب على عوائق جبارة كانت تقيمها نزعة محافظة نائية عن السياسة من كل صنف يمكن تصوره.

---

(١) انظر الفصل الثامن.



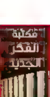
بيد أن بعض التطورات في الشرق الأوسط ساعدت خط التحول هذا. ففي إيران، على سبيل المثال، تخلى آية الله العظمى البوروجردي، المرجع الشيعي الأعلى يومذاك، عن عدم التدخل في السياسة وشنّ حملة ضد محاولات الشاه تطبيق الإصلاح الزراعي في العام ١٩٥٩ ـ منهياً بذلك عقوداً من الاعتكاف وعدم التدخل اللذين سادا دنيا «العلماء» الشيعة[١]. ثم كان هناك النشاط الإسلامي السني الذي شكل عاملاً آخر. إذ كان الفرعان العراقيان لحركة (الإخوان المسلمين) و(حزب التحرير الإسلامي) بقيادة النبهاني يعملان بنشاط في حقل السياسة ضمن حملة جريئة ضد الشيوعية. ولقد وجد صغار «العلماء» الراديكاليون في النجف هذه النشاطات ملهمة، وفعالة، و(باستعمال لغة الشريعة الإسلامية) وسيلة شرعية للتحرك العملي[٢].

في هذا الجزء من الكتاب سوف نتفحص نشوء وتطور هاتين الاستجابتين، وجوانب الاختلاف بينهما، وحدودهما، وتحولاتهما.

---

(١) Akhavi, (1980), p. 90 and passim.

(٢) **ثقافة الدعوة** (ث.د.)، المجلد ١، ص٤١٨ ـ ٤٢٦؛ المجلد ٢، ص٤٦٢ ـ ٤٦٤؛ المجلد ٣، ص١٥٨، ١٦٣ ـ ١٦٦؛ المجلد ٤، ص ٥ ـ ١٩؛ وكذلك ث.د. ـ القسم السياسي، المجلد ١، ص١٤ ـ ١٩.







الفصل الثالث

المجموعة المؤسسة لـ الدعوة: تعريف الذات (١٩٦٠ ـ ١٩٦٤)

امتدت حقبة تشكيل مجموعة (الدعوة) من ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ إلى العام ١٩٦٤ على أقل تقدير. خلال هذه المرحلة كانت المجموعة المؤسسة المؤلفة من صغار «العلماء» ونشطاء نجفيين (عراقيين وغير عراقيين) من الطبقة الوسطى تركز طاقاتها على تعريف الذات وعلى منظورها وخطابها ونشر أفكارها الجديدة. وتم بناء فكرتين أساسيتين: الدعوة إلى يوتوبيا إسلامية واستحداث أداة سياسية جديدة ـ أي استحداث حزب سياسي. ولقد جوبه هذا المسعى بمقاومة صلبة من لدن المحافظين من رجال الدين[١]. وسوف نتفحص في أدناه شتى جوانب تعريف الذات على النحو الذي طرحته مجموعة (الدعوة).

سيرورة الشرعنة

كانت القضية التي انصبت في وجه (الدعوة) تتمثل في خلق إيديولوجيا تنافس الماركسية، وفي شرعنة شكل جديد من أشكال التنظيم ينطوي على استراتيجية وتكتيكات واضحة.

---

(١) E. Sivan and M. Friedman (ed), (1990), pp. 96-97.



من رحم النقاش الذي دار حول هذه القضايا ولد الإطار الفكري لما يعرف في لغة (الدعوة) باسم (الأسس). ولقد كان الصدر هو الذي كتب (الأسس)، ربما في العام ١٩٦٠، واقترنت هذه بموافقة المجموعة المؤسسة. ويمكن تقسيم نص البيان (المانيفستو) إلى ثلاث مجموعات رئيسية:

١ ـ تأسيس منظمة حديثة لنشر إيديولوجيا الحزب وتطبيق رسالته.

٢ ـ وضع خطة لتحديد أو تصنيف مراحل العمل، أو برنامج العمل المؤدي إلى بلوغ الهدف النهائي.

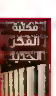
٣ ـ وضع الأسس لمفهوم شكل الحكم الإسلامي بصفته الهدف النهائي لـ(الدعوة).

لقد سعت المجموعة المؤسسة لكي تخلق تنظيماً لينينياً قائماً على الخلايا، وسلسلة القيادة، والضبط، والطاعة. ولقد كان هذا النوع من التنظيم قد دخل إلى المنطقة من خلال (الأممية) الشيوعية (الثالثة) منذ عشرينات القرن العشرين، وكذلك من خلال قنوات فاشية ونازية[1]. وفي أواخر العشرينات وعلى امتداد الثلاثينات تبنت تيارات مختلفة هذا النمط من التنظيم: الشيوعيون في سوريا ومصر والعراق، و(الإخوان المسلمون) في مصر. كما تبنى نمط الخلايا الحزبية كل من القوميين الراديكاليين والبعثيين والوحدويين ـ العروبيين، علاوة على (حزب التحرير الإسلامي) بقيادة النبهاني ـ وكان ذلك في أواخر الأربعينات.

وبما أن هذا النموذج اللينيني أثبت تفوقه على أحزاب الصالونات بقيادة الوجهاء التي كانت تركز على الشخصيات النخبوية وتجمعات الصالونات التي كانت بلا تنظيم قاعدي، فلقد استولى على مخيلة بعض المجموعات النجفية من الشباب ذوي التفكير الإسلامي من الدنيويين[*]. ولقد رصد هؤلاء الشباب بإعجاب وألم جاذبية اليوتوبيا الماركسية وكفاءة التنظيم الشيوعي السري في

(١) شريف (١٩٩٥)، ص٢٨ ـ ٣٠؛ ميتشل (بالعربية) ص ٦٧ ـ ٧٠.

(*) Lay الدنيوي ـ لتمييز رجال الدين (الملائية بتعبير على الوردي) عن غيرهم (الأفندية).



النجف الذي بلغ حد منافستهم في تنظيم شعائر عاشوراء. فكانوا توّاقين إلى امتلاك مثل تلك الأدوات الفعالة في مجالي كسب الأعضاء والتحشيد ولقد شاركهم في ذلك الافتتان رجال دين شباب أيضاً.

الحزب

تتناول الموضوعة الأولى التي تضمنها البيان مسألة الحركة. إذ توصف (الدعوة) بكونها «حركة تغييرية»، أي حركة للتغيير الراديكالي الثوري[(١)]، طليعة الأمة الواعية لحاجات الإسلام وحدوده ومصالحه، والمدركة لظروف «الأمة» (أي الجماعة الإسلامية العالمية) وهمومها[(٢)]. كما يصف البيان (الدعوة) على أنه حامل رسالة في سبيل الله، وهي قضية مقدسة تتجاوز الوجود العادي والتفاهات الدنيوية. أما مصطلح «الحزب» أو حتى «الحركة» فقد كانا غير مصرح بهما. ومن الواضح أنه كان خياراً واعياً لتجنب استخدام مقولة علمانية معروفة. ولهذا استخدمت مصطلحات أخرى استخداماً حراً: فجرى تقديم (الدعوة) بصفتها حركة «انقلابية» (أي ثورية) بدلاً عن كونها «إصلاحية». فالمفهوم الأول مشتق من كلمة «انقلاب»، أي الراديكالية بصفتها نقيضاً للتطور التدريجي. ولقد استخدم الصدر مصطلح «انقلابية»، وهو البديل البعثي لمصطلح «ثورية» الدارج في الأدبيات الشيوعية. وفي أواخر الستينات أسقط (الدعوة) هذا المصطلح لأن أصوله البعثية غدت واضحة للعيان بدرجة تسبب الإحراج. أما مصطلح «الإصلاحية»، أي الإصلاح التطوري التدريجي، فقد رفضه (الدعوة) لأنه لم يكن يعمل إلا على تعديل «البنيات الفوقية» بدلاً عن [تغيير] البنى الأساسية ذات الجذور العميقة[(٣)]. كما أن مفاهيم من قبيل الثقافة، التربية، البناء، الفعل، التغيير، الحركة، الثورة الراديكالية، الطلائع الواعية، الوعي الراديكالي، والروح القتالية استعيرت كلها من إيديولوجيات

(١) ث.د.، المجلد ٤، ص٤٨.

(٢) ث.د.، المجلد ١، ص١٤٦.

(٣) ث.د.، المجلد ٤، ص٤٨.



علمانية راديكالية ولوّن بها الخطاب الجديد لـ (الدعوة)[١]. وهكذا، أُنيطت بالحركة رسالة تسعى إلى «إقامة حكومة إسلامية» وتأسيس جهاز حاكم، حين تنشأ ظروف مواتية تمكّن الأمة من إبداء رأيها في عملية استفتاء[٢].

أما مهام الدعاة في المرحلة الأولى (انظر المزيد في الصفحات القادمة) فكانت:

١ ـ «تشخيص الفكر»، أي بناء الإيديولوجيا.

٢ ـ «تربية الدعاة»، أي التثقيف الحزبي للأعضاء أو الدعاة الجدد.

٣ ـ إعداد وتدريب «طليعة واعية»، أي طليعة منظمة ومنضبطة.

٤ ـ بث الوعي في صفوف الجماهير.

٥ ـ تطوير المفاهيم والنظريات اللازمة لنظام الحكم القادم ومجتمع الإسلام[٣].

جرى تبرير هذا النمط الجديد من التنظيم بمسوغات عملية وعقائدية. فالمحاجة العملية تسير على النحو الآتي: التنظيم أفضل من العفوية، والتخطيط أحسن من الارتجال، والتماسك خير من الجهود المبعثرة والمتفرقة[٤]. أما التبرير العقائدي فإنه ينطوي على جوانب مجزأة. فإنه يحاجج بأن «الشريعة» لا تحدد أي شكل خاص للتبشير بالإسلام والدعوة إلى التغيير، وبالتالي فإنه لعمل «شرعي» (أي مسموح به قانونياً) أن يجري **تبني أية وسيلة نافعة** لنشر مبادئ الإسلام. ويحاجج التبرير ثانياً بأن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هو واجب لا بد لأدائه من **تنظيم الأمة**[٥]. ويحاجج ثالثاً بضرورة الطاعة والضبط باسم الإسلام.

(١) ث.د.، الجزء السياسي، المجلد ١، ص٨٠ ـ ٨١.
(٢) ث.د.، المجلد ٤، ص١٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٢ ـ ٨٣.
(٤) ث.د.: الجزء السياسي، المجلد ١، ص٧٩؛ ث.د.، المجلد ٤، ص١٣ ـ ١٥.
(٥) ث.د.، المجلد ٤، ص١٣.



إن فكرة الطاعة الحزبية تنطوي على تناقض لا سبيل إلى حله مع مباني علم الكلام الشيعي. ففي المذهب الشيعي تتجذر السلطة المرجعية (authority)(*) في مبدأ التقليد. فباستثناء «المجتهدين» يتوجب على الشيعة جميعاً أن يتصرفوا على وفق أوامر وتوجيهات «العلماء». أما بالنسبة لمتطلبات (الدعوة) فإن الطاعة ستكون واجبة لمركزين من مراكز السلطة: زعامة الحزب الجديد الذي يقوم بإصدار التوجيهات، و«مرجع التقليد» القديم (أي السلطة الدينية) الذي يقوم بإصدار الفتاوى. وإذا ما قدر لهذه الثنائية أن تترسخ فمعنى ذلك تعطيل مبدأ التقليد من الناحية العملية. ويتضح هذا حينما يؤكد (الدعوة) بأن أعضاءه هم دعاة الله[1] وبأن الهداية يجب ألا يسعى إليها من بني البشر الفانين بل من الله ورسله[2]. ولا يرد ذكر لـ «الإمام» ولا لـ«المجتهدين».

أما مبررات ثنائية السلطة المرجعية هذه فهي:

١ ـ إنه لعقد اجتماعي أن يقوم العضو بطاعة مسؤوله.

٢ ـ إن الرأي العام لـ«المجموع» الذي يضم «أهل الخبرة» خير من رأي فرد واحد.

٣ ـ إن هناك «فقيهاً» في قيادة (الدعوة).

إن هذه العوامل الثلاثة هي التي تفرض الطاعة[3]. ومن وجهة نظر «فقهية» صرفة، فإن وجود «فقيه»، أي «مجتهد» افتراضاً، كان كافياً لاشتراط الطاعة. وفي الواقع، إن النقطة الثالثة صيغت بلغة عربية شديدة الغموض، ما يكشف عن كونها محاولة غير يسيرة لتفادي مسألة حساسة[4].

(*) ينبغي تمييز السلطة المرجعية authority للفقهاء، عن السلطة القاهرة power للدولة. فالأولى تقوم على الاستجابة الطوعية الروحية النابعة من المعتقد، وتنطوي الثانية على القسر المادي، علاوة على الشرعية القانونية.

(١) المصدر نفسه، ص١٣ ـ ١٥.

(٢) ث.د.، المجلد ١، الأسس، ص١٣٠ ـ ١٥٢؛ والمجلد الرابع ص١٤ ـ ١٥.

(٣) ث.د.، المجلد ١، ص١٦٠ ـ ١٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص١٥.



إن جدّة محاجة (الدعوة) تكمن في حقيقة أنه تمّ كسر سلسلة المرجعيات المألوفة، التي تبدأ من الله نزولاً إلى النبي ثم إلى (الأئمة) ومنهم إلى «المجتهدين». فالادعاء بأن الدعاة لا يستمدون قرارهم بالانضمام إلى الحزب من كائن بشري فانٍ، بل من الله، لا يعمل إلا على تعزيز الميل نحو كسر السلسلة التقليدية للصلاحية والسلطة المرجعية متى ما ترك الخيار لقناعة الفرد الخاصة. ويشبه هذا الأخلاقيات البروتستانتية التي ألغت دور الكنيسة التوسطي بصفتها الوصي على الدين القويم، وهي الأخلاقيات التي فتحت الباب أمام إقامة علاقة مباشرة بين الخالق والفرد[١].

مراحل الكفاح

تتناول الموضوعة الثانية في (الأسس) مراحل الكفاح. ولقد كانت هذه هي الموضوع الأهم في المناقشات المطولة للأعضاء المؤسسين[٢]. كما أنها كانت مسألة ظلت تتكرر في ما لا يقل عن عشر مناسبات بين العامين ١٩٦١ و١٩٧٩[٣].

إن مراحل الكفاح السياسي عبارة عن خطط مفاهيمية تهدف إلى إسباغ سمة التنظيم والاستدامة على العمل الجمعي في المكان والزمان. فهي تقوم بتعريف طبيعة المجتمع البشري والعوامل المحركة المسؤولة عن تغييره وتحوله ودور الفاعل البشري في فهم السيرورة وتوجيهها في الاتجاه المرغوب. وتتصف طبيعة هذا المفهوم بكونها تثقيفية. أمام مراحل الكفاح فهي:

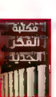
١ ـ المرحلة الفكرية، التي يتم فيها بناء الأفكار والمفاهيم الإسلامية، ونشرها وتعزيزها بواسطة مجموعة من الدعاة المتفانين. ثم أُعيدت تسمية هذه المرحلة إلى «المرحلة التغييرية».

---

(١) Dickens, (1968, 1992), pp. 36-7, 44. Hill, (1972, 1975), pp. 154-5.

(٢) ث.د.، المجلد ٤، ص١٦٦ ـ ١٧٠.

(٣) سوف تتناول هذه النطقة بتفصيل أكبر في وقت لاحق. انظر، على سبيل المثال، ث.د.، المجلد ١، ص٢١٩ ـ ٢٣٤، ٢٤٩ ـ ٢٥٤؛ وكذلك المجلد ٢، ص٢١٧ ـ ٢٣٤، ٢٤٠ ـ ٢٤٨، ٢٧٠ ـ ٢٧٦، ٣١١؛ وكذلك المجلد ٣، ص٢٢١ ـ ٢٢٣، ٢٥٩ ـ ٢٦٣، ٣٠٨؛ وكذلك المجلد ٤، ص٥٦ ـ ٥٨، ١٦٦ ـ ١٧٠، ١٧١ ـ ١٧٦.



٢ ـ المرحلة السياسية، وفيها ينتقل (حزب الدعوة)، بعد أن يكون قد بنى قواعده وكسب قدراً كافياً من القوة الجماهيرية والأتباع، إلى المستوى السياسي لغرض الكفاح من أجل الوصول إلى السلطة السياسية.

٣ ـ المرحلة الثورية، وتتركز على إزاحة النخبة الحاكمة، اللاإسلامية افتراضاً.

٤ ـ «المرحلة الحكمية»، وهي مرحلة قيام نظام حكم إسلامي، وعندما يجري بناء دولة ومجتمع إسلاميين مثاليين.

إن هذا النموذج ذا المراحل الأربع يتصادى مع موضوعات (الإخوان المسلمين) في مصر و(حزب التحرير الإسلامي) بقيادة النبهاني في الأردن ـ فلسطين. ولقد كانت لهاتين المجموعتين فروع ناشطة في العراق، وكانت منشوراتها مألوفة في النجف. وفي الحقيقة، أن أولى مصادر التلقين والتثقيف لدعاة (الدعوة) استُمِدّت من أعمال مفكرين مصريين مثل حسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهم[١].

يبين الجدولان (٣/ ١) و(٣/ ٢) كيف نظر (الدعوة) إلى مراحل الكفاح بوجه عام وكيف كان، بوجه خاص، حريصاً على تمييز نفسه عن المجموعات الإسلامية الأخرى. فقد كانت المراحل التي تخيلها (الإخوان المسلمون) ثلاثاً: الأولى الدعاية والاتصال والمعلومات، والثانية تشكيل واختيار وتدريب المناضلين ضمن تنظيم منضبط، والثالثة هي مرحلة التنفيذ[٢]. وفي أواخر الستينات قامت مجموعات منشقة عن (الإخوان المسلمين) بتقليص هذه المراحل إلى اثنتين: الأولى مرحلة الضعف والسرية، والثانية مرحلة التمكن والجهاد[٣].

---

(١) مقابلات مع سامي العسكري، محمد عبد الجبار، موفق الربيعي، ورضا جواد تقي.

(٢) Mitchell, op. cit., pp. 43-5.

(٣) للاطلاع على مراحل النضال كما تصورها سيد قطب في وقت لاحق، وتقسيم المراحل المختلفة الذي وضعته منظمة (التكفير والهجرة) ومجموعات متشددة أخرى في مصر، انظر:
Kepel (1985), pp. 54-5 and pp. 74-5.



وبناءً على ذلك، فإن المرحلة التي نحن بصدد دراستها هنا هي جزء من المرحلة الأولى، أي المرحلة «الفكرية» أو المرحلة «التغييرية». ولقد بقيت هذه المرحلة سارية من العام ١٩٦٠ حتى قيام الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩. فحتى ذلك الحين كانت مجموعة (الدعوة) تنظر إلى نفسها على أنها حركة تربوية فكرية أكثر من كونها تنظيماً سياسياً. أما التحول إلى المرحلة السياسية، كما سوف نرى، فقد كان حكم البعث هو الذي فرضه عليها، بحسب ما ورد في وثائق (الدعوة) وأقوال زعماء الحركة لدى استعادة ذكرياتهم. وعلى حد تعبيرهم فلقد «جُرّوا إلى المرحلة السياسية جرّاً»(١).

الجدول ٣/ ١:

مراحل العمل الإسلامي الكلاسيكي والحديث كما يراها (الدعوة)

التنظيم أو الفترة	المرحلة الأولى	المرحلة الثانية	المرحلة الثالثة	المرحلة الرابعة
١ ـ بواكير الإسلام	تشكيل النواة	الدعاية والعمل	بناء الدولة	لا يوجد
٢ ـ الإخوان المسلمون في مصر	الوعظ («التعريف»)	بناء التنظيم («التكوين»)	الكفاح («التنفيذ»)	لا يوجد
٣ ـ حزب التحرير	«الدراسة والتعليم»	«السياسية»	تولي السلطة	لا يوجد
٤ ـ حزب الدعوة	إيديولوجيا («فكرية» أو «تغييرية»)	«السياسية»	تولي السلطة («المرحلة الثورية»)	بناء نظام الحكم («المرحلة الحكمية»)

الجدول ٣/ ٢:

سمات كل مرحلة من كفاح (الدعوة)

المرحلة	اسمها	الوسيلة	الأهداف
الأولى	«فكرية»	فكرية/ سرية	تكوين ونشر الإيديولوجيا
الثانية	«سياسية»	العمل السياسي العلني/ السري	إضعاف نظام الحكم
الثالثة	«ثورية»	غير محددة	إزاحة الحاكم
الرابعة	«حكمية»	غير محددة	بناء المتجمع المثال

(١) ث.د.، المجلد ٢، ص٢٤٠ ـ ٢٤٨، ٢٩٦ ـ ٣١١، ٣٩٨ ـ ٤٠١.



يوتيوبا الحكم الإسلامي

يضع الصدر في (الأسس) الأساس لنظام حكم إسلامي عالمي بصفته الهدف الاستراتيجي لـ (الدعوة). وبخلاف الدول العلمانية، يجري توحيد أواصر نظام الحكم الإسلامي الشامل من خلال العقيدة، الأمر الذي يجعل منه «دولة فكرية»[1]، أي دولة عقائدية، تكون «أسمى بكثير» من أي نموذج آخر[2]. وفي نظام الحكم هذا تكون للمسلمين حقوق متساوية[3].

أما المجال الإقليمي لهذه «الدولة» فإنه ينتشر على امتداد الأراضي التي يقطنها المسلمون، غير أن لها حقاً في أراضٍ تمتد خارج حدودها. وتتصف إحدى هذه المطالبات بكونها قائمة على أساس شرعي، أي أنها ترمي إلى استعادة أراضي «الخراج» (التي تؤدي الضريبة) التي كان المسلمون الأوائل قد فتحوها. أما المطالبة الثانية فهي عقائدية. ذلك أن «الدولة الإسلامية» تملك حق المطالبة بالكرة الأرضية بكاملها نيابةً عن الذات الإلهية[4]. وفي هذه الدولة ستقوم الشريعة الإسلامية بتنظيم جميع أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمادية والروحية، وفيها يحتكر «العلماء» السلطة القضائية[5].

ويقوم النظام السياسي لهذه «الدولة»، على النحو الذي يعرضه الصدر، على أساس «الشورى»، دونما ذكر لأي من المفاهيم الشيعية المتعلقة بـ(الإمام) المعصوم أو ولاية الفقيه. ويقول الصدر بأن هناك، من الناحية النظرية، شكلين للحكم قائمين: الشكل التيوقراطي (أو «الإلهي»)، والشورى:

ويشرح الصدر ذلك بالقول إن الحكم الإلهي هو حكم «الفرد

---

(١) كانت التسميات الأولى هي: «انقلابية» أو «فكرية»، غير أنها حولت في وقت لاحق إلى «تغييرية». ث.د.، المجلد ١، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٥) المصدر نفسه، ص١٣٠.



المعصوم»[١] (أي الإمام الغائب)، أما الشكل الثاني فهو الشورى، أي حكم الأمة[٢].

ويختتم الصدر كلامه بتوكيد جواز حكم الشورى، في عهد الغيبة، نعني جوازه ولاية الأمة[٣].

إن هذا التطواف التجريدي في المستقبل البعيد بحثاً عن سلطة إسلامية عالمية شاملة من شأنه أن ينأى بالمجموعة عن حقائق الحياة اليومية. وبما أن المجموعة كان يخالجها إحساس قوي بالرغبة في التعامل مع السياسة الواقعية وبالحاجة إلى ذلك، فقد أضاف الصدر ثلاثة تصنيفات للدول ـ القومية المسلمة القائمة يومذاك:

١ ـ الدولة التي تطبق «الشريعة» تطبيقاً حقيقياً.

٢ ـ الدولة التي تطبق «الشريعة» تطبيقاً جزئياً فقط.

٣ ـ الدولة التي لا تطبق «الشريعة» مطلقاً.

تستوجب الحالة الأولى بنظر الصدر من الرعايا المسلمين تقديم الطاعة، أما الثانية فإنها تحتاج إلى تقديم النصح والإرشاد للدولة، وفي الثالثة يصبح واجباً أن تزاح النخبة الحاكمة وتستبدل، أو في الأقل أن تبذل محاولة لتفادي «المعصية» حسب قوله، حينما يتبين أن إزاحة النظام غير ممكنة[٤]. أما في أية فئة كانت دولة العراق فذلك ما لم يتم الإفصاح عنه. ولكن، إذا ما حكمنا على نمط النشاط الذي مارسه حزب (الدعوة) في العراق فإن الدولة العراقية تنتمي إلى الفئة الثانية حيث الانحراف فيها جزئي لا كلي.

إن للسمة الجامدة والتجريدية، نوعاً ما، لهذه الرؤية جوانبها القوية والضعيفة. فإن الهدف اليوتوبي، الناني، الغامض لدولة إسلامية شاملة تقام

(١) المصدر نفسه، ص١٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١٤٣.
(٣) المصدر نفسه، ص١٤٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٣٦ ـ ١٣٧.



حينما يتبنى جميع المسلمين أو معظمهم الإسلام «الصحيح» على النحو الذي يستشرفه حزب (الدعوة)، قد منح الحركة سبباً عقلانياً لوجودها وأملاً للمستقبل. كما أنه أعفاها عن أي انخراط مغامر وسابق لأوانه في معترك السياسة المتقلبة. وكانت السمة التربوية للعمل، في تلك المرحلة في الأقل، سمةً خيرية وإحسانية تقريباً، أكثر من كونها سمةً كفاحية. ففي سياق الفكر قام ذلك الهدف بفصل المجموعة عن النزعة المحافظة التقليدية. أما في ميادين العمل فإن الحركة الناشئة بقيت محصورة داخل الأسوار التقليدية (المسجد، «المدرسة»، «الحسينية»، مواكب عاشوراء) التي حاولت أن تتجاوزها.

وعلى النقيض من الروح المحلية للأعضاء الدنيويين lay، الذين كان هدفهم الأعلى هو خلق حركة شيعية دون ـ وطنية ناشطة، فإن رجال الدين (كما هو واضح في الاستراتيجية التي وضعوها) كانوا يسعون إلى تحقيق مثل عليا فوق ـ وطنية. ويعكس هذا السمة العالمية لعلم الكلام الشيعي و«المدرسة» الشيعية[1]، والشبكات التي تربط «المجتهد» بعامة الناس، أي الدنيويين. كما أنها تماثل تطلعات الثقافة الإيديولوجية السائدة في العالم العربي يومذاك، مثل الأممية الماركسية والقومية العربية الوحدوية، وهما الحركتان اللتان كانتا تستهدفان تجاوز الدولة ـ الوطنية وشرعنة قيام أنظمة حكم كبرى فوق ـ وطنية. ولعل هذا هو السبب الذي جعل مجموعة (الدعوة) تتوسع لتضم طلبة العلوم الدينية وصغار «العلماء» الأغرار من الإيرانيين واللبنانيين ولربما البحرانيين المقيمين في النجف لتكون حزباً أممياً أو فوق ـ وطني.

لقد دعت (الأسس) إلى تبني مقاربة عالمية إلى الإسلام وتكاد ألا توجد فيها أية إشارة صريحة إلى التشيع. بل حتى الإمام المعصوم جرى تقديمه بصفته «الفرد المعصوم» أما الأمة الإسلامية التي صورها البرنامج فهي ليست سنية ولا شيعية. وينطبق الشيء نفسه على «العلماء» و«الفقهاء» الذين تُعْهدَ

(١) Jamali, F., MW, Vol. 1, No. 59, January 1960, p. 15.



إليهم السلطات القضائية في نظام الحكم القادم. إن هذه النزعة الكلية الشاملة تسعى إلى تجاوز المدارس الشيعية القروسطية والمعاصرة في مسألة الشرعية السياسية. ولربما كان هذا الاقتحام الجريء اقتحاماً يوتوبياً بقدر تعلق الأمر بواضعيه الذين شجعهم على نحو مفرط التعاون الشيعي ـ السني قصير الأجل الذي قام تحت رعاية السيد محسن الحكيم(١).

تحديات أمام (الدعوة)

لقد واجه تنظيم (الدعوة) تحديان رئيسيان: أحدهما من جانب العلمانيين والآخر من جانب التقليديين من رجال الدين. ومع أننا نفتقر إلى إثباتات موثقة عن هاتين المجموعتين من الفاعلين المتعارضين، فإن كتابات (الدعوة) في دفاعها عن الذات تزودنا بفكرة ما عن طبيعة هؤلاء:

ويرد في وثائق الدعوة أن الاعتقاد السائد [في عامي ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠] في الأوساط الشيعية أن «العلماء والفقهاء» ينبذون أي انخراط في السياسة، وأن الصورة الأمثل هي أن أكثر العلماء تقى وورعاً هم الأكثر نأياً عن عالم الدنيويين(٢).

جاء التحدي العلماني الأول من جانب مؤيدي الزعيم عبد الكريم قاسم والشيوعيين الذين هاجموا أنصار (الدعوة) بصفتهم رجعيين(٣). أما البعثيون والقوميون العروبيون فإنهم عدّوا الكفاحية الإسلامية حليفاً طبيعياً في تلك المرحلة. ولكن، ما إن انحسر التهديد الشيوعي حتى تغير موقف هؤلاء(٤). وفي جميع هذه الحالات كان ينظر إلى الكفاحية الإسلامية بصفتها عودة إلى الوراء(٥).

---

(١) انظر الفصل الرابع.
(٢) ث.د.، القسم السياسي، المجلد ١، ص١٦ ـ ١٧.
(٣) ث.د.، المجلد ٣، ص٣٢٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٢٤.
(٥) المصدر نفسه، ص٣٢٣، ٣٤٥.



جاء التحدي الثاني من كبار «العلماء» النجفيين والمجموعة الكربلائية[١]، بقيادة حسن الشيرازي[٢]، الذين سددوا هجومهم باستخدام شتى الأطاريح والرموز القائمة على أساس تقليدي/«أصولي»[٣]. وكان دعاة اللاتدخل السياسي من التقليديين[٤] يؤكدون بأن للشيعة مرجعيتهم الدينية، وهي (الحوزة) على النحو الذي كانت تسمى به بلغة أهل النجف، وبأن الشيعة لا حاجة لهم بـ «الأفندية» (أي الموظفين)[٥]. ولقد كان كبار «العلماء» يخشون من أن نمواً لحزب سياسي من شأنه أن يخلق غريماً لمركز السلطة ينافسهم على الموارد المتضائلة وولاء الجماهير. وكانت المنافسة الضارية في ما بينهم هم أشد من أن تسمح بدخول قادم جديد[٦]. كما أُثير تحدٍّ عقائدي ضد (الدعوة)، ألا وهو أن تطبيق الإسلام أو الدعوة إلى قيام دولة إسلامية أمر مستحيل ومناقض للشريعة التي تأمر باتباع بالاعتكاف حتى ظهور (الإمام الغائب)[٧]. وكانت هناك وجهات نظر معادية لـ(الدعوة) أخرى في صفوف رجال الدين أوضحت بأن ممارسة السياسة الحزبية لم تكن «حراماً» بل كانت خطرة من الناحية السياسية[٨].

كانت لدى مجموعة الشيرازي في كربلاء محاجة عقائدية مختلفة: هي «الولاية العامة». وتقول هذه المحاجة بأن النهج الكفاحي يجب أن يُقَرّ بفتوى، أي ينبغي أن يكتسب صفة الواجب الشرعي[٩]، وأن النشاط الحزبي يجب أن يقوده «مجتهد» أعلى يتمتع بـ «الولاية العامة». ولم تقف مجموعة كربلاء

---

(١) رضا جواد تقي، وأحمد الكاتب، مقابلات.

(٢) تحدى حسن الشيرازي حزب (الدعوة) في هجوم عنيف مباشر. انظر ما كتبه بعنوان **كلمة الإسلام** (١٩٦٤) و**الوعي الإسلامي** (١٩٦٠).

(٣) أحمد الكاتب، مقابلة.

(٤) هادي العلوي، (**النهج**)، ١٩٨٧، العدد ١٧، ص٨ ـ ٣٤.

(٥) حرفياً معناها المدارس الدينية، ومجازاً معناها مؤسسة المراجع العليا.

(٦) ث.د.، المجلد ١، ص٤٢٦؛ المجلد ٢، ص٤٦٣ ـ ٤٦٤؛ المجلد ٣، ص١٥٨.

(٧) ث.د.، المجلد ٤، ص٧٣؛ المجلد ١، ص٤٢٠.

(٨) ث.د.، المجلد ١، ص٤٢٠.

(٩) المصدر نفسه.



موقف المعارض لممارسة العمل السياسي الحزبي بوجه عام (تدفعها إلى اتخاذ هذا الموقف التنافسات ما بين الأسر والمدن ـ انظر الفصل الثاني عشر)، لكنها كانت تقف موقف المعارض لسياسة (الدعوة) بوجه خاص[١]. وجاء تعليق (الدعوة) على هذه المحاجة بالقول إن أحد الذين تخاصموا مع الدعوة [السيد حسن الشيرازي] نشر كتاباً يفيد بوجوب أن تقود المرجعية الحزب، وقد عادت هذه الفكرة إلى الظهور بقوة بعد الضربات التي وجهها البعث إلى الدعوة في عام ١٩٧٤[٢].

ولقد صاحبت هذا النقاش الموصوف أعلاه، والذي عبر عنه مختلف المتنافسين على نحو منمق، حملةُ تشويه للسمعة موجهة بصورة رئيسية ضد الشخصيات البارزة في (الدعوة). ومن جديد كان محمد باقر الصدر هو المستهدف الرئيسي. ولم تقتصر التهم على كونه يتبنى بدعاً سنية بل شُنَّت ضده انتقادات أشد قساوة وأبلغ وقعاً. فقد قيل بأن أطروحته حول الفقه كانت ذات قيمة سطحية. وكان ذلك في الواقع انتقاداً كاسحاً لواحد من صغار الفقهاء كان قد وضع لنفسه رسالة عظمى لإنتاج نظرية إسلامية عالمية لا تحل محل الماركسية فقط بل محل أية إيديولوجيا غربية. فإذا كانت الحوزة تعتبر كتبه «سطحيةً» أو «ضحلة» فإن آفاقه في الانتشار إلى أبعد من مدينة النجف ستكون في الحقيقة آفاقاً قاتمة.

أما موقف السيد محسن الحكيم من هذه المسألة فقد كان سلبياً، بل حاسماً (انظر الفصل الرابع). وهناك فتاوىً غامضة تنسب إلى الحكيم بشأن السياسة الحزبية. ففي الفتوى الأولى نراه يمنع اتّباع مثل هذا النهج في العمل. وفي الفتوى الثانية يجيزه شريطة أن يتم الكشف عن هوية القادة أمام الأعضاء، إذ كان، حسب هذا القول، يطالب بالشفافية عوضاً عن السرية[٣].

(١) المصدر نفسه.
(٢) ث.د.، المجلد ٣، ص٣٤٧.
(٣) السراج (١٩٩٣)، ص٢٨٠؛ فرهاد، المصدر المذكور، ص٢٤٧ ـ ٢٤٨.



ردة فعل (الدعوة) على الهجوم

شن تنظيم (الدعوة) هجوماً قدم خلاله محاجات مثيرة للاهتمام. فقال بأن المرجعية (وهي الجسم الجمعي لكبار «العلماء») لم يكن بإمكانها تحقيق النجاح إلا إذا اعتمدت على تنظيم سياسي مختلف عنها، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ كانت أنشطة المرجعية متشتتة من الناحية الوظيفية، إذ كانت تركز على تجنيد «الوكلاء»، واستحصال الإيرادات وتوزيعها، والتنافس مع «العلماء» الآخرين، وبالتالي كانت تلك الأنشطة ضعيفة لأنها كانت فردية وغير منظمة وفي بعض الأحيان تتسم بالفوضى أو تفتقر إلى التركيز.

٢ ـ لم يكن في مستطاع المرجعية ممارسة السياسة بشكل علني، إذ إن ذلك من شأنه أن يعرضها إلى الملاحقة. أما إيجاد حزب إسلامي فإنه يعني تزويدها بأداة للعمل في هذا الميدان.

٣ ـ تنهار المرجعية مع وفاة المرجع الأعلى. وتعقب ذلك إعادة انتساب اتباع المتوفى إلى مراجع متنافسين آخرين، ما يؤدي إلى حصول هدر كبير في الأصول[١].

٤ ـ ينفي (الدعوة) قيامه بخلق ثنائية في السلطة المرجعية الإسلامية. غير أن التطمينات التي قدمها (الدعوة)، ولربما بشكل غير مقصود، أعطت ثماراً عكسية. ففي مقالة مطولة[٢]، يوضح (الدعوة) بأنه «لا وجود لمركز مزدوج... ولا لثنوية»، حيث إن (الدعوة) والمرجعية يدعوان إلى الإسلام. ويؤكد (الدعوة) بأنه يؤيد المرجعية ويدافع عن «العلماء» وتلاميذهم، سواء كان هؤلاء مقلدين أم لا.

٥ ـ حاول (الدعوة) أن يهاجم «العلماء» الداعين إلى الابتعاد عن السياسة.

---

(١) ث.د.، المجلد ١، ص٤٢٠.

(٢) ث.د.، المجلد ٣، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.



فمن وجهة نظره كانت للمرجعية ثلاثة نماذج: تقليدية، وإصلاحية، وقلة تؤيد التغيير، وهو وصف ينطوي على انتقاد النموذجين الأولين.

٦ ـ تعهد (الدعوة) بتعزيز طبقة رجال الدين: «عدد المبلغين المجتهدين» أقل مما تحتاجه الأمة. وبالتالي فإن (الدعوة) يرغب في رفع مستوى الطلبة الدينيين الموهوبين إلى درجة أعلى لكي يتسنموا مرتبة الاجتهاد[١].

٧ ـ كما حاول الصدر ومجموعة المبادرين تحريك روح التنافس في أوساط الشيعة من خلال تسليط الضوء على نجاح السنة في استحداث أدواتهم السياسية الخاصة بهم والإنجازات التي كان تنظيمهم قد حققها والأدبيات الحديثة التي كانوا قد أنتجوها ووزعوها على نطاق واسع.

٨ ـ وأخيراً، وعد (الدعوة) بتنصيب «فقيه» في موقع القيادة الدائمة لمجلس إدارة التنظيم السياسي الذي يعتزم تشكيله، أو حتى في منصب أعلى، وذلك للإشراف على استقامة أفعال التنظيم، الأمر الذي يرمز إلى أعلوية «المجتهد» على العامة الدنيويين.

ومع ذلك، فإن هذه المحاجات وغيرها لم تبعث الرضى، حتى بأصغر قدر، في نفوس رجال الدين المعارضين ولا خففت من غلواء اعتراضهم الثابت على تنظيم (الدعوة).

الانشقاقات الأولى

شرع عدد من الضغوط بزعزعة ثقة مجموعة (الدعوة) بنفسه، بل تسببت في حصول بعض الانشقاقات النهائية عنه. فبعد تشكيل الخلايا الأولى وتوسيعها تصاعدت الضغوط السياسية والاجتماعية والعقائدية، ما أدى إلى انسحاب بعض الأعضاء. ونتيجة لذلك تقلصت المجموعة إلى «حفنة مجاهدين متجانسين من المؤمنين الواعين وتلاميذ الحوزة وبضعة علماء منفردين»[٢].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ث.د.، المجلد ٣، ص٢٢٣ ـ ٢٢٥.



وبسبب الخوف والحذر تضاءل عدد الذين كانوا يحضرون محاضرات الصدر الأولية في الحوزة. وقام آية الله الحكيم[1] بنشر كلام مفاده بأن «المرجعية»، وهي المركز المطلق لـ«الاجتهاد» (أي تفسير الشريعة)، كانت من أجل الكل، بينما كان الحزب مقصوراً على القلة. وكان إيجاز هذه الرسالة ووضوحها حاسمين. وقام مساعد الحكيم في (دار الإفتاء) بتوبيخ وتأديب كلٍ من مهدي ومحمد باقر الحكيم، ولدي آية الله العظمى، لأنهما كانا يعيقان ظهور (الإمام الغائب) من خلال انخراطهما «الصبياني» في الحركات السرية[2].

في تلك اللحظة أدرك الصدر، ومعه آخرون، بأن الوقت قد حان للابتعاد عن التنظيم السياسي الذي كان هو نفسه قد انخرط في خلقه بحماسة وعمق منذ لحظة ولادته. وأبلغَت المجموعة بموقفه هذا[3]. ويصف السرد التأريخي لـ(الدعوة) هذه اللحظات وصفاً مؤثراً على أنها «صدمات وهزّات» كان سببها انسحاب أعضاء بفعل ضغوط سياسية واجتماعية[4]. ولقد أجبرت المؤامرات التي حاكها منافس معين من حزب آخر بعض «المجاهدين» من ذوي الوزن الثقيل [الصدر وآخرين] على تعليق عضويتهم أو ترك الحزب[5]. وقيل بأن الصدر عبّر عن استعداده ورغبته في دعم الحزب في النواحي الإيديولوجية نظراً لعدم وجود «أمر شرعي»، أي لعدم وجود حكم صادر من «مرجع»، يقضي بخروجه من الحزب. غير أنه لم يعد إلى صفوف الحزب مطلقاً. وبمرور الوقت لم ينأ بنفسه فقط، بل قام تلاميذه في العام ١٩٧٤ بالابتعاد عن (الدعوة).

في أوائل الثمانينات، تطورت هذه المسألة إلى معركة سياسية متشابكة

(١) سامي العسكري، مقابلة.
(٢) أحمد الكاتب، مقابلة.
(٣) ث.د.، المجلد ٣، ص٢٢٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٨.
(٥) المصدر نفسه، ص٢٢٩.



بين المجموعات الشيعية المتنافسة. وبعد مضي ما يقرب من عقدين على هذا الحدث، كان الجدال يتركز على العلاقة الفعلية بين (الدعوة) والصدر. فعلى سبيل المثال، أكدت جريدة (**لواء الصدر**)[١]، وهي نشرة أسبوعية مؤيدة للسيد محمد باقر الحكيم، ومقرها في طهران على النقاط الآتية:

١ ـ إن الصدر هو الذي أسس (الدعوة الإسلامية) في العام ١٩٥٨، ولم يسمّها باسم معين.

٢ ـ ترك التنظيم في الستينات لأنه لم يتبنَّ فقهياً القول بالولاية المطلقة للفقيه.

٣ ـ تنامت التوترات بينه وبين بقية أعضاء القيادة.

٤ ـ إن الصدر في آخر أيامه كان يتألم ويرفض أي نسبة له إلى تنظيم أو حزب إسلامي.

٥ ـ إنه أقام علاقة مباشرة مع بعض قيادات الداخل التي بايعته مرجعاً.

لقد بنيت هذه المقالة على أساس من الاستعادة المتحيزة لذكريات كل من مهدي الحكيم وأخيه عبد العزيز الحكيم، وكان أولهما ناشطاً في مجموعة مستقلة عن (الدعوة) خلال الفترة الزمنية موضع البحث. أما جريدة (**العمل الإسلامي**) التي كانت تصدر في طهران فقد تناولت المسألة نفسها في محاولة لفصل الصدر عن (الدعوة) حينما أفادت أن الصدر «وظف... كل طاقاته الفكرية والعملية لرعاية العمل الإسلامي والتعامل مع مختلف التنظيمات»[٢].

غير أن فقيه (الدعوة) البارز كاظم الحائري تحدى هذين الادعاءين، إذ قال بأنه وجه عدة أسئلة إلى الصدر حول هذه الشؤون[٣]:

١ ـ هل أبعد تلاميذه أنفسهم بصورة طوعية؟

٢ ـ هل كان يرغب في أن يبعدوا أنفسهم؟

---

(١) (**لواء الصدر**)، العدد ١٤٤، رجب ١٤٠٤هـ، (١٩٨٢).
(٢) (**العمل الإسلامي**)، العدد ٨٤، ٩ رجب ١٤٠٤، للهجرى (١٩٨٢).
(٣) (**الجهاد**)، العدد ١٣١، الاثنين ٧ رجب ١٤٠٤ للهجرة (١٩٨٢).



٣ ـ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كان ذلك إجراءً وقتياً؟

٤ ـ أم كان ذلك مسألة مبدأ؟

وأكد الحائري على أن «جوابه [أي جواب السيد الصدر] بخط يده الشريفة كان: (إني قصدت الأول والثاني والثالث، ولم أقصد الرابع)»[١].

كان ذلك يمثل التراجع الرئيسي للصدر. فلقد أحس بثقل الانتقاد وشعر بأخطار أن يكون معزولاً في مرحلة مبكرة من المسيرة الشائكة لحياته. وبعد ذلك بعقود من الزمن كان بعض تلامذته سيقلبون الباعث رأساً على عقب، قائلين بأن انسحاب الصدر من الحزب كان لغرض حماية الحزب، وبأنه كان عازماً على شق طريقه إلى الأعلى في سلم المرجعية إلى أن يبلغ مرتبة «المجتهد» الأكبر، بحيث سيكون «من شأن الملايين أن تنضم إلى الحزب» بكلمة واحدة منه[٢]. لكنْ يستحيل الآن الحكم على ما إذا كانت رؤية كهذه قد خطرت ببال السيد الصدر أم لا، بيد أن ذلك المأزق يكشف عن الحيرة التي تصيب رجال الدين، إذا ما اختطوا سبيل التحديث في البيئات الدينية المحافظة: فبدون دعم من لدن راعٍ عظيم أو قبوله لن يكون بالإمكان تصور تحقيق عملية تحديث يدعو إليها فقهاء شباب.

لقد أثبت الاعتماد على الدعم غير المباشر لآية الله العظمى محسن الحكيم، أو على التزامه الصمت، كونه سلاحاً ذا حدين. ففي ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠ كان لموقف الحكيم السياسي أهمية كبرى في إدامة الاندفاع (بشكل غير مباشر طبعاً) باتجاه نشوء الجيل الجديد الخلاق الذي كان يسعى إلى تجديد الفكر، وهو الجيل الذي كان الصدر نفسه رمزاً له. وبعد ذلك بعام، أصبح الحكيم عائقاً. غير أن الصدر كان أضعف من أن يقاوم هذه الضغوط. وكان هناك سبب محتمل آخر لانسحابه ناشئ ربما عن العلاقات المبطنة التي أقامها بعض قادة (الدعوة) مع إيران الشاه.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الربيعي، والعسكري، مقابلات.



ليس واضحاً السبب الذي جعل رجال دين آخرين، بخلاف الصدر وولدي الحكيم (اللذين انسحبا بناءً على أوامر آية الله العظمى)، يبقون في صفوف (الدعوة) المولود حديثاً. وثمة عدم وضوح مماثل بشأن السبب الذي جعل بعض الشخصيات غير الدينية مثل التاجر صاحب الدخيل والمهندس صالح الأديب، بل حتى رجال دين مثل مرتضى العسكري وعارف البصري وقادة آخرين، لا يأبهون لـ«الأمر الشرعي» الذي أصدره الحكيم. فأما أن يكون هؤلاء الناشطون قد ادّعوا بأنهم كانوا يقلدون «مجتهدين» آخرين أو أنهم ببساطة ارتأوا بأنهم كانوا يمتلكون قدرات فقهية لم تكن في حاجة إلى فتاوى. أو، ربما، أن «أمراً شرعياً» كهذا لم يصدر عن الحكيم مطلقاً، وبأنه كان ينتقد الصدر وولديه فقط. ومهما يكن من أمر، فقد أمسى الصدر الآن متحرراً من السياسة الحزبية وصار لديه مجال واسع للتركيز على عمله الفكري. وبمعنى من المعاني تحرر هو و(حزب الدعوة) من التقييدات المتبادلة.

صوت الحزب

في وقت مبكر أطلقت المجموعة التنظيمية نشرة ناطقة باسمها، هي **(الدعوة الإسلامية)** وقامت هذه النشرة السرية، المكتوبة بخط اليد، الشبيهة بالمنشور، بنشر (الأسس) في عشرة أعداد متتابعة. ثم أعيدت تسمية (المطبوع) إلى **(صوت الدعوة)**، وذلك ربما في العام ١٩٦١ أو ١٩٦٣[(١)].

إن حقيقة كون هاتين المطبوعتين كانتا تكتبان بخط اليد وتشبهان المناشير تدل على فقر الموارد المالية والمادية لدى المجموعة. أما العدد الأول المطبوع المتوفر فهو العدد ٢٢ المؤرخ في ذي القعدة ١٣٩٧ (الموافق ١٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٧). ومن المفترض أنه طُبع في المنفى خارج

(١) قالت مصادر (الدعوة) بأن عشرة أعداد قد نشرت وهي تحمل الشعار الأول بين العامين ١٩٦٠ و١٩٦٣. انظر ث.د. المجلد ٤، ص٢١٦. وفي المجلد ٣ ذكر بأن العدد الثالث من النشرة الجديدة (التي غير اسمها) **(صوت الدعوة)** نشرت في ١٣٨٠ للهجرة، أي في وقت ما بين حزيران/ يونيو ١٩٦٠ وحزيران/ يونيو ١٩٦١.



العراق، ولم يحدث إلا بعد الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩ أن ظهرت أول نسخة مطبوعة.

وفي سرده التأريخي يتحدث (حزب الدعوة) عن الكيفية التي حملت فيها الصفحة الأولى من جريدة الحزب المركزية الآية القرآنية الآتية(١): ﴿ونُريدُ أنْ نمُنَّ عَلَى الّذينَ آسْتُضْعِفوا في الأرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَنَجْعَلَهُم الوارِثِين﴾.

غير أن شكل العدد المطبوع الأول (المرقم ٢٢) يخبرنا بقصة مختلفة. فهو بسيط جداً لا يتعدى حجم (A4)، أما الاسم الذي تحمله صفحة الغلاف، (**صوت الدعوة**)، فإنه نُفِّذ بخط يدوي مضطرب ذي لون أسود ثخين، تحف به آيتان قرآنيتان، واحدة من جهة اليمين: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إلى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إنّني مِنَ المُسْلِمين».

والأخرى من جهة الشمال: ﴿وعَدَ اللهُ الذينَ آمَنُوا مِنكُمْ وعَمِلُوا الصَّالحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأَرْضِ كَمَا آسْتَخْلَفَ الّذينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾.

إن هاتين الآيتين القرآنيتين تكشفان الحالة الذهنية للذين اختاروهما. فالآية الأولى تصف الدعاة بكونهم مقاتلين من أجل الإسلام وبأنهم التجسيد الحقيقي لحقيقة الله، ما يمنحهم مكانة سامية وصفة قدسية. أما الآية الثانية فإنها تمنح الأمل بالنصر، إذ إن المسلمين يوعدون بالأمل وتولي السلطة بشكل نهائي.

خلال المدة من العام ١٩٦٠ إلى العام ١٩٦٣ بلغ مجموع عدد الصفحات الصادرة عن الدعوة هي (١١٢) صفحة، غطتها إحدى وعشرون مادةً وتعليقاً ومقالاً كتبت ونشرت على امتداد ثلاث سنوات، أي بمعدل (٣٧) صفحة في السنة تقريباً، وذلك على النحو الآتي: (٥٤) صفحة في العام

---

(١) ث.د.، المجلد ٤، ص٨٠.



١٩٦٠، (٢٠) صفحة في العام ١٩٦١، و(٣٨) صفحة في العام ١٩٦٣. إن اثنتي عشرة مادة منها هي محض صياغات إيديولوجية تجريدية، وتتناول ست منها النشاط التنظيمي، وتتعلق واحدة بالبرنامج. ولم تتناول السياسة إلا واحدة فقط. ومن الجلي أن الاهتمام كان منصباً على الإيديولوجيا والتنظيم.

جاء ظهور المادة السياسية الوحيدة في ربيع العام ١٩٦٣. ومما يثير الاهتمام هنا هو أنها كانت مقالة تتناول الصراع بين «العلماء» الإيرانيين والشاه، وهنالك أيضاً بيان صادر عن شيخ الأزهر، محمود شلتوت، في القاهرة يعلن فيه تضامنه مع «علماء» إيران[١]. أما التعليق الأول فقد كان يؤكد على أن المعركة الدائرة في إيران كانت ترفع الغطاء عما يأتي:

١ ـ إن الولايات المتحدة الأمريكية كانت وراء الشاه في مساعيه لتنفيذ مخططها.

٢ ـ إصلاحات الشاه لن تخدع الأمة رغم سطحية التفكير، فـ«العلماء» والزعماء «الوطنيون» كانوا معارضين لهذه الإصلاحات.

٣ ـ لقد كان «العلماء» هم الذين يتمتعون بالشعبية الحقيقية. فإذا ما قرروا ترجمة أفكارهم إلى أفعال فإن الزعماء الوطنيين لن يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً سوى اتباع مثال «العلماء».

٤ ـ ومع أن الدعم الشعبي كان كبيراً، فإن **فقدان التنظيم** في حركة «العلماء» يضعف القوة الشعبية[٢].

بقيت (**صوت الدعوة**) حتى العام ١٩٦٤ مشغولة بالدفاع عن الموقف اللاسياسي للحزب. وفي مقالة بعنوان: (لماذا لا تبحث الأحداث المهمة في مناطق العمل؟) تقول:

«هذا السؤال قفز إلى ذهن كثير من الدعاة عندما توالت الأحداث

---

(١) ث.د.، المجلد الثاني، ص٤٤٠ ـ ٤٤١.
(٢) المصدر نفسه ص٤٤٠ ـ ٤٤١، التشديد مضاف.



والتقلبات السياسية، في كثير من مناطق العالم الإسلامي، خاصة في الشرق العربي وإيران. وكان في النفس **عتاب على الدعوة**، فهي **لا تزودهم بهذه الحاجة** التي تبدو ضرورية لرجل يعمل وسط المعركة، في وقت تنبهت فيه إحساسات أكثر قطاعات الأمةِ وكثرت الآراء وشاعت الأحاديث السياسية بين عامة الناس... وسادت أوساطَ كثيرٍ من الدعاة ـ نتيجة لهذا ـ أفكارٌ عاطفية لا تستند إلى منطق العمل المرحلي... وقد نسوا أننا لسنا كغيرنا من السياسيين والمنظمات التي أصبح هواهم [كذا!] **تغيير الحكام** على غير ما أساس، ولا نحن طلاب كراسي حكم، ولا محترفو سياسة»(1).

وتضيف المقالة:

«إن الأمة... تحتاج إلى إلفات نظرها للإسلام حتى تلتف حوله، وهذه العملية بحد ذاتها تحتاج إلى جهود جبارة... فالدعاة هم المسؤولون عن هذا الأمر، وإذا ما اندفعوا وراء تفسير الأحداث السياسية فمن يعمل للتفكير الإسلامي إذن؟»(2).

هذه المطبوعات تبين كذلك الطبيعة غير المنتظمة لأنشطة تنظيم الدعوة، والغموض الذي كان يغلف خط العمل الذي كانت تريد اتباعه. فلم تذكر أبداً أية كلمة خلال هذه الفترة (١٩٦٠ ـ ١٩٦٣) حول الشكل التنظيمي، ولا أية توجيهات بشأن الفئات التي ينبغي كسبها إلى صفوف الحزب، أو الكيفية، أو الأسباب، أو الأماكن. ويبدو أن أنشطة المجموعة كانت تركز على (الحوزة)، أي الأكاديمية الدينية ومتنسبيها وطلبتها المبتدئين وصغار المعمَّمين.

إن تحليل المعلومات المبينة في الجدولين (٣/٣) و(٣/٤) حول نشر **(صوت الدعوة)** يمتد ليغطي ما تلا الفترة الأولية الممتدة بين العامين ١٩٦٠ و١٩٦٣ وقد ينقلنا إلى حقبة حكم الأخوين عارف ونظامي حكم البعث.

---

(١) ث.د.، المجلد ٢، ص٣٩٨ ـ ٤٠١، التشديد مضاف. المقالة المشار إليها أعلاه تحمل تأريخ ربيع الأول ١٣٨٣ للهجرة (آب/أغسطس ١٩٦٣).

(٢) المصدر نفسه.



وسوف يتم التعاطي مع الفترتين الأخيرتين في الوقت المناسب. ولكن تجد الإشارة في الحال إلى أن من بين فترات العمل الأربع العامة، كانت الأول (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣) هي الأضعف. وكان ذلك في معظمه ناجماً عن ضغو رجال الدين من داخل مدينة النجف.

الجدول ٣/ ٣:

(صوت الدعوة): تواريخ وفترات النشر، ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠

العدد	التأريخ الهجري	التأريخ الميلادي	المصدر(*)	الفترة
١	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	حكم قاسم
٢	١٣٨١	١٥/ ٦/ ١٩٦١ ١٤/ ٦/ ١٩٦٢	المجلد ٤، ص٢١٥	الفترة نفسها
٣	ربيع الثاني ١٣٨٣	آب/ أغسطس ١٩٦٣	المجلد ٤٧ ص٥٢	حكم البعث الأول شباط/ فبراير ـ تشر الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣
٤	شعبان ١٣٨٣	١٨/ ١٢/ ١٩٦٣	المجلد ٤، ص٥٨، ٧٥	حكم الأخوين عارف ١٩٦٣ ـ ١٩٦٨
٥	ذو الحجة ١٣٨٣	١٥/ ٤/ ١٩٦٤	المجلد ٤، ص٢٨٢	الفترة نفسها
٦	ربيع الثاني ١٣٨٤	١١/ ٧/ ١٩٦٤	المجلد ٤، ص٦٣، ٦٨	الفترة نفسها
٧	جمادى الأولى ١٣٨٤	١٨/ ٩/ ١٩٦٤	المجلد ٤، ص٣٠٩	الفترة نفسها
٨	جمادى الأولى ١٣٨٥	٢٨/ ٨/ ١٩٦٥	المجلد ٤، ص٣٠٩	الفترة نفسها
٩	شعبان ١٣٨٥	٢٥/ ١١/ ١٩٦٥	المجلد ٤، ص٣٠٤	الفترة نفسها
١٠	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
١١	جمادى الأولى ١٣٨٦	١٧/ ٨/ ١٩٦٦	المجلد ٤، ص٣١٥	الفترة نفسها

(*) تم إعداد هذا الجدول استناداً إلى معلومات مستقاة من **(ثقافة الدعوة الإسلامية)**، الجزء الرابع.



تابع الجدول ٣/ ٣:

(صوت الدعوة): تواريخ وفترات النشر، ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠

العدد	التأريخ الهجري	التأريخ الميلادي	المصدر	الفترة
١٢	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
١٣	ذو القعدة ١٣٨٦	١٩٦٧/٢/١١	المجلد ٤، ص٤٠٠	الفترة نفسها
١٤	ذو القعدة ١٣٨٧	١٩٦٨/١/٣١	المجلد ٤، ص١٢٣	الفترة نفسها
١٥	ربيع الثاني ١٣٨٨	١٩٦٨/٦/٢٩	المجلد ٤، ص٣٢٨	الفترة نفسها
١٦	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	حكم البعث الثاني قبل الثورة الإيرانية ١٩٦٨ ـ ١٩٧٩
١٧	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
١٨	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
١٩	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٢٠	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٢١	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٢٢	ذو القعدة ١٣٩٧	١٩٧٧/١٠/١٥	المجلد ٤، ص٣	الفترة نفسها
٢٣	صفر ١٣٩٨	١٩٧٨/١/١١	المجلد ٤، ص١٦٥	الفترة نفسها
٢٤	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٢٥	شوال ١٣٩٨	١٩٧٨/٩/٣	المجلد ٤، ص٣٢٠	الفترة نفسها
٢٦	محرم ١٣٩٩	١٩٧٨/١٢/٢	المجلد ٤، ص١٢٧	خلال الثورة الإيرانية وبعدها
٢٧	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٢٨	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٢٩	محرم ١٤٠٠	١٩٧٩/١١/٢١	المجلد ٤، ص٢٨٥	الفترة نفسها
٣٠	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٣١	غير متوفر	غير متوفر	غير متوفر	الفترة نفسها
٣٢	شوال ١٤٠٠	١٩٨٠/٨/١٣	المجلد ٤، ص٢١٧	الفترة نفسها



الجدول ٣/ ٤:

(صوت الدعوة): تواتر الصدور، ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠

الفترة	عدد الإصدارات	فترة الإصدار	التواتر	الملاحظات
حكم الزعيم عبد الكريم قاسم	٢	٣ سنوات	كل ١٨ شهراً	نشاط بطيء بسبب الضعف والالتباس
نظام حكم البعث الأول	٢	١٠ أشهر	كل ٦ أشهر	
حكم الأخوين عارف	١١	٤ سنوات	كل ٤,٣ أشهر	انقطاعات حادة في ١٩٦٥ و١٩٦٨، غير أن النشاط كان مكثفاً عند مقارنته بالفترات السابقة
نظام حكم البعث الثاني				
(أ) ٦٨ ـ ١٩٧٩	٩	١٠ سنوات	+ ١٣ شهراً	تصدر في العراق ـ انحسار النشاط بسبب إرهاب الدولة
(ب) بعد ١٩٧٩	١٠	سنتان	كل ٢,٤ شهر	انتظام الصدور بعد استئناف النشر خارج البلاد
المجموع الفرعي	١٩	١٢ سنة	كل ٧,٤٧ أشهر	
المجموع العام	٣٢	٢٠ سنة	كل ٧,٥ أشهر	

الفصل الرابع

المنابع الاجتماعية ـ الفاعلون

البدايات

لقد كان نشوء (حزب الدعوة) ومن ثم تطوره اللاحق هو العمل المشترك لمجموعتين اجتماعيتين: جيل شاب من «المجتهدين» الإصلاحيين الذين ظهروا في أواخر الخمسينات من القرن العشرين، وشتى المجموعات المتضررة من الدنيويين أو عامة(*) الشيعة وبشكل خاص الأُسر التجارية وغيرها من الفئات الوسطى المتحدرة من النجف أو القاطنة فيه بشكل رئيسي (وإن لم يكن بشكل حصري) من النجف. ولقد اتسم الدور الذي لعبته هذه الفئات في الحركة بكونه دوراً فريداً يستحق الدراسة.

هنالك عدة روايات متناقضة حول التأريخ والمكان والفاعلين الذين اشتركوا في تأسيس نواة تنظيم (الدعوة). وتشيع مثل هذه التباينات في كل من روايات الباحثين والسجلات الحزبية. فاستناداً إلى سجلات الحزب ذات

(*) بالأصل Lay people دنيويين، بمعنى كل من لا ينتمي إلى طبقة رجال الدين بعامة. في اللغة العربية ثمة تمييز بين المدني والعسكري، لكن تمييز العلماء أو الفقهاء عن غيرهم لا يتوفر في تقابل أو تضاد لغوي. لعل اقتراح علي الوردي الملائية ـ الأفندية محاولة لسدّ الفراغ.



المجلدات المعروفة باسم **(ثقافة الدعوة الإسلامية)** بمعنى «عقيدة الدعوة»، (وقد أشرنا إليها في الحواشي بالمختصر ثقافة الدعوة أو **(ث.د.)** فإن «الدعوة» (من دون توصيف كحزب أو حركة) بدأت مسيرتها أو خطواتها الأولى في ١٧ ربيع الأول ١٣٧٧هـ (المصادف تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٧) وركزت جهودها على دراسة المجتمع وعلله[١].

إن هذا القول لا يبيّن على الإطلاق وبكلمات واضحة بأن تنظيماً سياسياً قد جرى تأسيسه، فمن الجلي أن كاتب النص تجنب إيراد كلمة «حزب»، أما النص فإنه يشير بصورة غامضة إلى فكرة، أي إلى «دعوة». ويتناقض هذا مع جملتين أخريين وردتا في **(ث.د.** المجلد ٣) تقول إحداهما بأن (حزب الدعوة) تأسس في العام ١٩٥٨، بينما تشير الأخرى إلى العام ١٩٥٩، «خلال فترة الصراع ما بين زعيمي ثورة ١٩٥٨»، أي الزعيم عبد الكريم قاسم والعقيد عبد السلام عارف، اللذين تسببا في الانقسام[٢]. وهكذا، تكون لدينا ثلاثة تواريخ مختلفة للتأسيس استناداً إلى **(ث.د.)** نفسها: ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩.

وفوق هذا وذاك، ثمة سنوات متباينة يقدمها قادة منفردون. فعلى سبيل المثال، لم يستطع مرتضى العسكري أن يتأكد ما إذا كان (الدعوة) قد تأسس قبل ثورة ١٩٥٨ أو بعدها. أما طالب الرفاعي، وهو عضو مؤسس آخر (إنْ لم يكن هو المؤسس الفعلي)، فإنه يقول بأن الحزب بدأ بعد ثورة ١٩٥٨ بأشهر قلائل[٣]، في حين أن شريكه في القيادة، صالح الأديب، يؤكد بأن الخلية الأولى للحزب تشكلت في العام ١٩٥٧[٤]. كما أن باحثين شتى قدموا تواريخ مختلفة: أواخر الستينات أو أواخر السبعينات (بطاطو)[٥]، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ أو

(١) **ث.د.**، القسم السياسي، المجلد ١، ص١٨.

(٢) **ث.د.**، المجلد ٣، ص٣٢٣، وما يليها.

(٣) **(صوت العراق)**، ١٤ نيسان/أبريل ١٩٩٣؛ فرهاد، المصدر المذكور، ص٢٧٩، الهامش ٤٦؛ جعفر (١٩٩٦)، ص٥١١، الهامشان ١٧ و١٨.

(٤) جعفر، المصدر نفسه، ص٥١١؛ **(الجهاد)**، العدد ٣٢٦، ١ شباط/فبراير ١٩٨٨.

(٥) Batatu, in MEJ, 35, 1981, p. 578; and Batatu, in Cole and Keddie, (1986), p. 179.



أواخر الخمسينات (بارام)[1]، أو ١٩٦٨ (سلاغليت)[2]، أو ١٩٦٩ أو أواخر الستينات (مار)[3]، أو ١٩٥٧ (جويس وايلي)، أو ١٩٥٨ (فرهاد)[4].

أما التقارير بشأن المكان الذي تأسس فيه الحزب أو نواة التنظيم فمتضاربة هي الأخرى. إذ تقول بعض المصادر بأن (الدعوة) تأسس في النجف في مكان إقامة محمد باقر الصدر، أو في مقر إقامة محسن الحكيم[5]، أو في دار «مجتهد بارز» لم يذكر اسمه[6]، أو في مدينة كربلاء[7].

تقدم المصادر المختلفة في الدوائر القيادية للحزب، أو في أدبيات (الدعوة)، روايات متباينة عن قوام مجموعة الفاعلين الذين كانوا أول من عمل على تأسيس (الدعوة)[8]. وهناك لبسٌ آخر حول الشخص الذي أسس الحزب على وجه التحديد: باقر الصدر، مهدي الحكيم، طالب الرفاعي، صاحب الدخيل، أم آخرون. وثمة ادعاءات متباينة، فإن طالب الرفاعي ومهدي الحكيم ينسبان ذلك الإنجاز لنفسيهما، بينما يقول قادة آخرون بأن الفضل في ذلك يعود إلى الصدر[9]. أما قوائم المؤسسين الأصليين فإنها متباينة بقدر ما هي هامة لدراسة منابع (الدعوة). فهناك في الأقل خمس تشكيلات (انظر الجدول ٤/ ١).

---

(١) Baram, (1991), p. 18; Baram in Piscatori, (1991), p. 29.

(٢) Slugletts, (1990), p. 195.

(٣) Marr, (1985), op. cit., pp. 236-7.

(٤) Wiley, (1992) p. 31; Ferhad, op. cit., p. 243.

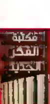
(٥) العسكري، والربيعي، مقابلات.

(٦) المؤمن (١٩٩٣)، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٧) عبد الجبار، وتقي، والكاتب، مقابلات.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المؤمن، المصدر المذكور، ص٣٢ ـ ٣٣؛ جعفر، المصدر المذكور، ص٥١١، الهامشان ١٧ و١٨؛ فرهاد، ص٢٤٤، إن قائمة المؤسسين التي قدمها فرهاد تخلو من اسم الصدر.



الجدول ٤/ ١:

تباينات تشكيلات ممكنة للنواة المؤسسة لـ(الدعوة)

الصيغة ١ (١)	الصيغة ٢ (٢)	الصيغة ٣ (٣)	الصيغة ٤ (٤)	الصيغة ٥ (٥)
(١) مهدي الحكيم (٢) طالب الرفاعي (٣) باقر الصدر (٤) مؤسس مجهول الهوية[ب]	(١) مهدي الحكيم (٢) طالب الرفاعي (٣) باقر الصدر[أ] (٤) صاحب الدخيل (٥) مرتضى العسكري	(١) مهدي الحكيم (٢) طالب الرفاعي (٣) باقر الصدر (٤) صاحب الدخيل (٥) مرتضى العسكري (٦) عارف البصري (٧) عبد الهادي الفاضلي (٨) مهدي السماوي (٩) محمد صادق القاموسي[هـ]	(١) مهدي الحكيم (٢) طالب الرفاعي (٣) باقر الصدر (٤) صاحب الدخيل (٥) مرتضى العسكري (٦) محمد صادق القاموسي	(١) مهدي الحكيم (٢) طالب الرفاعي (٣) باقر الصدر (٤) صاحب الدخيل (٥) محمد بحر العلوم (٦) محمد باقر الحكيم[د] (٧) محمد هادي السبيتي (٨) محمد صادق القاموسي

المصدر: تم إعداد هذا الجدول على أساس المعلومات التي قدمتها المصادر المشار إليها في الهوامش رقم ١٦، ١٧، ١٨، ١٩.

(أ) يقول الرفاعي بأنه هو الذي كان قد جند الصدر. كما أن الدخيل يدعي قيامه بكسب الصدر.

(ب) هوية الشخص محجوبة لدواع أمنية.

(ج) العسكري رجل دين من أصول إيرانية قام بتجنيده الصدر.

(د) كان محمد باقر الحكيم لا يزال مراهقاً يبلغ من العمر حوالى الأربعة عشر عاماً وهو الآن رئيس (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق).

(هـ) تم توسيع اللجنة لتضم: محمد صادق القاموس وصالح الأديب، محمد هادي السبيتي.

إن الارتباكات التي تستثيرها هذه البيانات المتناقصة قد تزول حينما نتذكر بأن فكرة تشكيل حزب إيديولوجي حديث كانت تراود الأذهان منذ وقت مبكر

---

(١) جعفر، المصدر المذكور، ص٥١١.

(٢) المؤمن، المصدر المذكور، ص٣٢، الهامش.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢.

(٤) فرهاد، ص٢٤٤.

(٥) عبد الجبار، والعسكري، وبحر العلوم، مقابلات.



هو العام ١٩٥٢[1]. وبما أن معظم الفاعلين لم يكونوا من البلدة عينها فقط، بل كانوا كذلك زملاء في الدراسة أو أبناء حي واحد، فلا بد أنهم كانوا قد تشاركوا وتبادلوا خبراتهم وتجاربهم ومفاهيمهم بطريقة أدت إلى أن تكتسب هذه الآراء سمة جمعية. ذلك أن التنظيمات الحزبية لا تظهر جاهزةً مكتملة، وقد يستغرق تأسيسها بعض الوقت قبل أن تستطيع أن تتبلور. وبما أن عملية استذكار حقبة التشكل هذه شرعت تظهر منذ حوالى عشرين سنة حتى الآن، فثمة احتمال في أن البيانات التي يدلي بها فاعلون مختلفون قد تشير، لدى استرجاع الماضي، إلى مراحل مختلفة في مجرى هذه السيرورة. ذلك لأن التنافس الشخصي والانشقاقات الفئوية والمنافسات الأسرية والاختلافات الإيديولوجية، التي تفشت في صفوف هؤلاء الأفراد الذين تحملوا عبء العمل على امتداد بضعة عقود، تطورت لتتحول إلى مصالح متضاربة. وينجم من هذا إما تضخيم للذات أو لدور العائلة، أو التقليل من شأن الغير.

الجدول ٤/ ٢:

المبادرون والأعضاء القياديون المعروفون في (حزب الدعوة)، ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩

الاسم	المهنة	المدينة	سنة الميلاد	المصدر
الفئة (أ): المبادرون				
محمد باقر الصدر	رجل دين	الكاظمية(*)	١٩٣٠ أو ١٩٣١	أ، ب، ج
مهدي الحكيم	رجل دين	النجف	١٩٤٠ ؟	أ، ب، ج
محمد باقر الحكيم	رجل دين	النجف	١٩٤٤	أ، ب
محمد بحر العلوم	رجل دين	النجف	١٩٣٠	
طالب الرفاعي	رجل دين	النجف	١٩٣٠ ؟	أ، ب، ج
محمد صادق القاموسي(**)	تاجر	النجف	١٩٣٠ ؟	أ، ب، ج

(*) في الأصل من الكاظمية لكنه مقيم في النجف.

(**) يفيد المصدر (ب) بأنه عبد الرزاق القاموسي.

(١) شبّر (١٩٩٠) ص٣٥٣، ٣٥٨ ـ ٣٦١، ٣٦٦ ـ ٣٧٠.



تابع الجدول ٤/ ٢:

المبادرون والأعضاء القياديون المعروفون في (حزب الدعوة)، ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩

الاسم	المهنة	المدينة	سنة الميلاد	المصدر
الفئة (أ): المبادرون				
صاحب الدخيل (***)	تاجر	النجف	١٩٣٢، توفي ١٩٧٢	أ، ب، ج
مرتضى العسكري	رجل دين	النجف	١٩١٥ أو ١٩١٩	؟، ب، ج
محمد صالح الأديب	مهندس	كربلاء	١٩٣٠؟، توفي ١٩٩٦	؟، ب، ؟
محمد هادي السبيتي (****)	مهندس مدني	النجف	١٩٣٠؟	؟، ب، ؟
الفئة (ب)(*****) شخصيات كربلائية				
حسن الشيرازي	رجل دين	كربلاء/ إيران	١٩٣٤، توفي ١٩٨٠	د، هـ
مهدي الشيرازي	رجل دين	كربلاء/ إيران	١٩٣٠؟	د، هـ
محمد الشيرازي	رجل دين	كربلاء/ إيران	١٩٣٢؟	د، هـ
هادي الشيرازي	رجل دين	كربلاء/ إيران	١٩٣٠؟	د، هـ
الفئة (ج)				
خمسة أشخاص أسماؤهم محجوبة، من بين المبادرين النجفيين. يفترض أن أحدهم لا يزال موجوداً في العراق وليس بمستطاع الذين تمت مقابلتهم الكشف عن هويته.				

المصدر: تم إعداد هذا الجدول على أساس المعلومات التي قدمتها المصادر الآتية:
(أ) محمد بحر العلوم، (ب) سامي العسكري. (ج) محمد عبد الجبار، (د) محمد تقي و(هـ) أحمد الكاتب.

(***) عمل الدخيل تاجراً في النجف ومحاسباً لدى تجار آخرين في سوق الشورجة ببغداد. ويقال بأن الدخيل قد حضر بعض الدورات الدراسية الدينية في النجف، وتكشف كتاباته في منشورات (الدعوة) موهبة أدبية يعبر عنها أسلوب سلس ومشحون عاطفياً.

(****) السبيتي لبناني الأصل من ناحية والدته.

(*****) انسحبت المجموعة الكربلائية من الاجتماعات التمهيدية احتجاجاً ثم بدأت مشروعاً خاصاً بها.



هناك سبب آخر لهذه الروايات المتضاربة يتمثل في أن (حزب الدعوة) لم يحتفظ أبداً بسجلات لأعضائه أو بمحاضر لاجتماعاته. وفي الواقع، لم يقم على الإطلاق بإصدار تصريح أو بيان سياسي يحمل توقيعه في العقدين الأولين. ولم يشرع باتباع هذا النمط من العمل المنهجي إلا في أواسط العام ١٩٧٩. فعلى سبيل المثال، نشر (حزب الدعوة) لأول مرة برنامجه الموسوم باسم (بيان التفاهم) وبدأ بطباعة نشرته السرية (**صوت الدعوة**) في العام ١٩٨٠، أي بعد مرور سنة على الثورة الإيرانية وما يقرب من ثلاث وعشرين سنة على يوم تأسيسه المعترف به رسمياً في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٧، أو بعد مرور إحدى وعشرين سنة على التأريخ الثاني المعترف به رسمياً أيضاً لتأسيسه وهو العام ١٩٥٩.

معانٍ متضاربة

إن لكل صيغة من الأزمنة والأماكن والفاعلين معنى رمزياً وسياقاً مختلفاً ينطوي على أهمية كبرى بالنسبة إلى الدعاوى الحالية للزعامة. إذ تفيد النسخة الأولى بأن الحزب كان قد تأسس في ١٧ ربيع الأول ١٣٧٧ (١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٧)[١]، وذلك حينما عقد اجتماع في منزل آية الله العظمى محسن الحكيم، الذي كان يحتل المرتبة الثانية في التراتبية الشيعية التي كان يقف على رأسها المرجع الأعلى آية الله البروجردي في مدينة قم بإيران. ويحتفل (حزب الدعوة) بيوم ١٧ ربيع الأول (١٩٧٥) بصفته ذكرى مولده أو «عيد الحزب». وبما إنه يوافق يوم مولد الرسول الكريم فإن هذا التأريخ يكتسب دلالة رمزية، إذ إنه يمنح الحزب هالة إسلامية ذات طابع كلي شامل لا جزئي خاص. كما أنه يعمل على الإشارة إلى أن الحزب جاء إلى الوجود من رحم مثل عليا جليلة لتعزيز رسالة الإسلام حتى في أيام النظام الملكي، وليس بصفته ردة فعل أو استجابة لصعود الشيوعية في العراق في العام ١٩٥٩. فبدلاً عن ذلك، يميل قادة الحزب بدرجة أشد إلى إسباغ سمة

---

(١) بحر العلوم، وعبد الجبار، والربيعي، والعسكري، مقابلات.



إيجابية واقتحامية على حركتهم، أي سمة مقترنة بالتجديد والإصلاح.

وبالقدر نفسه، فإن القول بأن المجموعة المؤسسة عقدت اجتماعها في منزل الحكيم أو في منزل الصدر في النجف أو، بخلاف ذلك، في كربلاء يحمل معاني مختلفة تفضي إلى دعاوى مختلفة في ميدان الشرعية. ومع ذلك، فإن الفكرة القائلة بأن آية الله محسن الحكيم قد أقرّ مشروعاً كهذا تنقضها المواقف التي اتخذها في العام ١٩٦٠ ضد (الدعوة). وحتى لو قيل بأن تلك الاجتماعات كانت قد عقدت بدون علمه أو بدون موافقته المسبقة، فإن حقيقة اختيار منزله وإدراج اسم واحد أو اثنين من أبنائه الأصغر سناً (مهدي ومحمد باقر) يمكن أن تنطوي على أن ذلك المسعى كان يجري برعاية «آل الحكيم» وتوحي بأن الحزب كان عبارة عن جهاز سياسي شيعي شامل يحظى بموافقة إجماعية. وتكشف هذه الادعاءات عن مدى حاجة مثل ذلك التجمع السياسي إلى الحصول على الرعاية الاجتماعية لـ«مجتهد» أرأس أو عالي المرتبة. وتتصف الادعاءات الأخرى بوجود أغراض شبيهة في مسعاها للحصول على مظهر الرعاية سواء كانت هذه الرعاية مرتبطة بالأشخاص (الصدر) أو بالمدن (كربلاء).

كما أن هناك اختلافاً جسيماً بين وجهات النظر حول الشخص الذي كان رائد فكرة (الدعوة) أو كان مصدر تنظيم تلك المبادرة. فثمة من يرى بأن المبادرة جاءت من محمد باقر الصدر[١]، ويعزو رأي آخر الفضل في ذلك إلى مهدي الحكيم، ورأى ثالث يشير إلى طالب الرفاعي[٢]، رأي رابع يسمي صاحب الدخيل[٣]. وقد تكون هذه القناعات المتباينة ناجمة، في جزء منها، عن أخطاء وارتباكات بشرية، غير أن لمغزاها ارتباطاً كبيراً بالنزاعات الحالية بين شتى المتنافسين الذين يرغبون في ادعاء الفضل الأكبر لأنفسهم أو يرغبون في حرمان منافسيهم من هذا الفضل.

---

(١) المؤمن (١٩٩٣)، ص٣٢؛ جعفر، الملا (١٩٩٦)، ص٥١١، العددان ١٧ و١٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) النزاري (١٩٩١)، ص٣٣.



أما وجهة نظرنا فهي أن النوايا الرامية إلى تأسيس حزب شيعي كانت في واقع الحال موجودة في الأذهان قبل ثورة العام ١٩٥٨، لكنها لم تتجاوز التفكير التأملي. وحينما تم اجتياز ذلك الخط كان السياق الاجتماعي ـ السياسي قد تغير تغيراً جذرياً. وحصل مثل ذلك في صفوف الفاعلين القياديين. وفي الواقع، إن أحد المتبارين ممن ادعى الفضل في تأسيس الحزب، وهو مهدي الحكيم أكد بأن حزباً لـ(الدعوة) كان موجوداً في العام ١٩٥٧ لكنه لم يكن يحمل هذا الاسم بعد[1] ولقد تم التحقق من هذا الاستنتاج من خلال شتى الوقائع إلا أنه لم تكن هناك أية سجلات أو استعادة ذكريات توحي بأنه كان لهذه المجموعة قبل العام ١٩٥٨ أي نشاط ملموس، من قبيل إنتاج مطبوع ما أو عقد اجتماعات منتظمة أو حتى كتابة برنامج ووثيقة مهما كانت طبيعتهما، أو حتى التفكير بفعل ذلك. ولعل اجتماعات عقدت، بيد أن مثل تلك الاجتماعات ما كانت لتزيد عن كونها أقرب إلى اللقاءات الاجتماعية من كونها حريةً بأن توصف بأنها تمثل مسعى سياسياً بأي شكل من الأشكال. وبالمناسبة، فإن الروايات المتعلقة بالعام ١٩٧٥ لا تمتلك سوى قدر ضئيل من التماسك المنطقي أو التأريخي. فعلى سبيل المثال، يقدم المؤرخ الشيعي حسن شبر في دراسته المؤلفة من مجلدين حول الأحزاب السياسة في العهد الملكي تفاصيل حول عدد من التجمعات الإسلامية الشيعية التي نُظِّمت في النجف مثل (حركة الشباب المسلم) في العام ١٩٥٠ أو (الحزب الجعفري) ـ نسبةً إلى الإمام السابع، جعفر الصادق ـ في العام ١٩٥٢. لكنه لا يأتي على أي ذكر لـ(الدعوة)، وهو الآن، حسب ما يقال، عضو فيه[2].

وبالمقابل، فإن العام ١٩٥٩ كان شاهداً على تحرك إسلامي منظور وملموس سواءً اتخذ شكل نواة (حزب الدعوة) أو (جماعة العلماء) أو (الحزب الإسلامي) السني الذي كان يحظى بدعم آية الله محسن الحكيم. وهناك الكثير من مقالات (الدعوة) الدعائية تحمل توقيع الحزب ومؤرخة في

---

(١) المؤمن، المصدر المذكور، ص٣٣.
(٢) شبر (١٩٨٩)، ص٣١٧.



العام ١٩٥٩ وهذا إطار يشير إلى تحول قوي في عالم (المرجعية) الشيعية وحياة طبقة رجال الدين في مدينة النجف نفسها[١]. ولقد سبق أن بيّنا بإيجاز الطريقة التي أدى زوال النظام الملكي من خلالها إلى وضع رجال الدين في مجابهة مباشرة مع التحول العلماني في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والقانونية. لقد تحركوا حين شعروا بانحسار نفوذهم[٢]، جاءت نماذج الحركات الإيرانية[٣] أو العربية السنية[٤] لتشحذ ردود أفعالهم. فكان أن زودت هذه العوامل «العلماء» بالجرأة وعززت تحرك المجموعات المؤلفة من الدنيويين في النجف، الذين كانوا يعتمدون اعتماداً كبيراً على «المجتهدين» أو كانوا في الأقل على مقربة وثيقة منهم. ولعب هذا الإطار دوراً حاسماً في التحول من حالة اللاتحرك إلى حالة النشاط والروح النضالية في صفوف المجموعات التقليدية في النجف وكربلاء والكاظمية.

القيادة

لقد نشأت فكرة خلق تنظيم سياسي شيعي ناشط وحديث وذي جاذبية شعبية، تضاهي الحركة الشيوعية، أول ما نشأت في عقول العناصر الدنيوية وليس «العلمائية» في المجموعة. وهناك مرشحان ممكنان لابتداع هذه الفكرة، هما طالب الرفاعي وصاحب الدخيل. فـ«العلماء» المعممون يميلون، بسبب مهنتهم وتعليمهم، بدرجة أكبر، إلى الإصلاحات العقائدية والتعليمية، أما عامة النجفيين فإنهم ميالون إلى الفعل الاجتماعي.

ومع ذلك، ففي العام ١٩٥٧ كانت الظروف غير مؤاتية لإطلاق حزب إسلامي شيعي. وحينما تغيرت الظروف، بادر صغار رجال الدين إلى أخذ المشروع. ومن المهم هنا أن نذكر بأن الأحزاب الشيعية أسستها، تأريخياً، شخصيات من العامة كانت تسعى إلى الحصول على دعم «المجتهدين» لها،

---

(١) Batatu, in MEJ, 35, 1981, pp. 586-7. Mallat, (1993), p. 15.

(٢) انظر الجزء الثالث، الفصول السابع والثامن والتاسع.

(٣) Akhavi, op. cit., p. 90 and passim.

(٤) ث.د.، المجلد ٣، ص١٥٧؛ ث.د.، المجلد ١، ص٣٠٠ ـ ٣٠٩.



وليس العكس. وعليه، فثمة احتمال أقصى في أن يكون طالب الرفاعي وصاحب الدخيل هما العقلين المدبرين الأصليّين، وأن يكون الدخيل هو الذي لعب الدور الأشد نشاطاً، حتى وإن كان الرفاعي هو القائد الاسمي.

ويبدو أن سجل الدخيل يوحي بأنه كلن منظّماً ومحشّداً بالفطرة. فقد كان الدخيل هو الذي بادر، في العام ١٩٥٢، إلى تشكيل (الحزب الجعفري) الشيعي في النجف بالاشتراك مع حسن شبر وصادق القاموسي[1] كما أنه كان عضواً في (منتدى النشر)، وهو مجموعة أدبية تجديدية كانت متأثرة بالإصلاحي الشيعي الكبير محمد رضا المظفر في أوائل خمسينات القرن العشرين[2]. وكان، علاوة على ذلك، المؤسس المشارك لـ(لجنة الثقافة والعمل)، وهي حركة أدبية ـ سياسية نجفية نشأت في الفترة نفسها. وكان هذان التشكيلان الثقافيان جزءاً من الصحوة الفكرية للنجف على مستجدات الحياة الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين. وفي كلا الجماعتين كان صاحب الدخيل ناشطاً يافعاً ومتأثراً بالمساعي التجديدية للشيخ المظفر، وهو الداعية الشهير لتجديد (المدرسة) في النجف[3] ـ وكان شأن الدخيل هذا شأن الكثير من شباب النجف حينذاك. كما كانت هذه المجموعة متأثرة بالشخصية الدينية الكبيرة محمد حسين كاشف الغطاء الذي اتخذ موقفاً جلياً في معاداة الغرب (ومعاداة الماركسية، في جزء منه) وطرح الإسلام بديلاً[4]. وفي الواقع، كان صاحب الدخيل هو قائد تنظيم (الدعوة) في الستينات[5] واستمر يلعب دوراً ناشطاً في الحركة وفي تشكيل (حزب الدعوة) حتى إعدامه في أوائل السبعينات.

---

(١) النزاري، المصدر المذكور، ص٢٢؛ شبر، المصدر المذكور، ص٣٠٧ ـ ٣١٧.

(٢) النزاري، المصدر نفسه، ص١٦؛ بحر العلوم، مقابلة.

(٣) حول (منتدى النشر)، انظر شهرية (النجف)، العدد، آذار/مارس ١٩٦٨، ص٨٠ ـ ٨٤، والعدد ٤ أيار/مايو ١٩٨٦، ص٣٥ ـ ٣٨. وكذلك (الموسم)، العدد ١٦، ١٩٦٣، ص٣٠٥ ـ ٣٠٧، بحر العلوم، وتقي، والعسكري، مقابلات.

(٤) انظر كاشف الغطاء (النجف ١٩٥٤، بيروت ١٩٨٠) ومثله (النجف، ١٩٥٣).

(٥) عبد الجبار، مقابلة؛ النزاري (١٩٩١)، ص١٣٥ ـ ١٥٧.



يرمز الدخيل في الكثير من الجوانب إلى دور ونشاط التجار النجفيين التقليديين الذين تحدروا من أصل قبلي أو ريفي. فهو يتحدر من عشيرة البكر بني وائل، وهي فرع من الفروع الشيعية من قبيلة شمر. وكانت هذه العشيرة قد استقرت أطراف في النجف، وعقد بعض من أفرادها أواصر تجارية مع الريف، وبوجه خاص في مجال تجارة الحبوب. وكان مركز تجارة الحبوب في سوق (الشورجة) ببغداد وثيق الصلة بالريف. وكان الدخيل نفسه تاجر حبوب في (شورجة) النجف في زمن ما، وكان قبل ذلك قد اشتغل في محل لبيع التوابل كانت تملكه عائلة الطريحي، وهي أسرة معروفة ذات نسب كريم كان هو صهراً لها[1].

كما كان صاحب الدخيل وكيلاً ناشطاً لجمع (الخمس) في النجف. ولقد وضعته علاقاته القوية مع الصفوف العليا من طبقة رجال الدين في المدينة المقدسة في موقع استراتيجي جعله قادراً على التحسس بمشكلات وهموم التجار النجفيين الذين كانت تجارتهم وثيقة الارتباط برفاه النجف بصفتها مركزاً مقدساً، من جهة، وتحسس ردود فعل «المجتهدين»، من الجهة الأخرى. وثمة خصيصة أخرى جديرة بالاعتبار هي أن صاحب الدخيل، شأنه شأن الكثيرين من أبناء العوائل التجارية/ القبلية الوجيهة الأخرى، كان منظّماً قيادياً لشعائر عاشوراء، وهي طقوس تضفي على منظّميها سمعة ومكانة عاليتين وتعزز أعمال هذه الطبقة من صغار التجار.

لقد أحسّ الجزء النجفي/ الكربلائي من الطبقة التجارية الشيعية بالآثار التي خلّفها التغلغل العلماني والإصلاحات الاقتصادية وأفول النزعة التقليدية الثقافية. غير أن المصالح الجمعية لهؤلاء لم تندمج وتتوحد إلا بحلول العام ١٩٦٤ ومع ذلك، فبينما تحالفت هذه المجموعة الناشئة من العامة مع صغار رجال الدين المتحمسين في صيف وخريف العام ١٩٥٨، فإن مركز القيادة تحول إلى يد هذه الفئة من رجال الدين. ذلك أن الحاجة إلى كسر الحواجز التقليدية مقرونة بالحاجة إلى الكفاءة الفقهية الدينية والعمق الفكري ومنزلة

(١) النزاري، المصدر نفسه، ص٢٧.



العائلة ورعاية أصحاب المكانة كانت، جميعها، تشكل محفزات دافعة تعزز هذا التحول في القيادة. فكان أن أعلت هذه الظروف من مقام السيد محمد محمد باقر الصدر في صفوف هذه المجموعة[١]. وفي هذا السياق، يبدو أن الدور القيادي الرمزي أو الفعلي للصدر كان حتمياً.

لما كان الصدر قد ولد حوالى العام ١٩٣٠[٢]، فلا بد أن عمره كان ثمانية وعشرين عاماً في العام ١٩٥٨، وهو عمر النضج والاختيار الفكري، بل حتى القيادة. أما المشاركون الآخرون فكانوا إما من عمره (بحر العلوم، صاحب الدخيل)، أو أصغر منه بكثير (مهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم الذي كان في مرحلة المراهقة)، أو أقل منه بروزاً في الأمور «الفقهية». أما الرفاعي فقد كان «معمماً» هو الآخر لكنه كان ميالاً إلى الاشتغال بالأعمال التجارية الخاصة بأسرته[٣]. وعليه، فإذا ما قارنا الصدر بالأعضاء الآخرين غير المعممين تجد أنه يتمتع بمكانة أعلى.

ومع ذلك، ففي العام ١٩٥٨ كان الصدر لا يزال «مراهقاً» (أي «مجتهداً» ثانوياً أو متتلمذاً)، واستناداً إلى المعايير المتزمتة لتراتبية رجال الدين الشيعة كان لا يزال في المراحل الأولى من السيرورة الطويلة والمضنية نحو الارتقاء إلى المكانة العظمى لـ«الاجتهاد»/ «المجتهد». وفي ميدان طبقة رجال الدين في النجف، تلعب عوامل الأسرة والعمر والمعرفة دوراً هاماً في تحديد مكانة المرء. وعليه، كانت مرتبة الصدر ستمنحه أعلوية على زملائه ضمن المجموعة المؤسسة. أما خارجها فإن مكانته كانت أدنى من مكانة الشخصيات الدينية ذات المراتب العالية الأخرى في النجف وكربلاء والكاظمية. وهكذا، فمن غير رعاية «مجتهدين» آخرين ذوي مكانة أعلى، كان عمله سيتعرض للمخاطر ـ ناهيك عن طموحاته في مجالي التجديد والإصلاح.

بيد أن مكانة عائلته كانت راسخة. إذ إنه يتحدر من أسرة معروفة وعريقة

(١) بحر العلوم، مقابلة.
(٢) هناك اختلاف حول تاريخ ميلاده.
(٣) بحر العلوم، مقابلة.



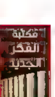
ونبيلة المحتد من رجال الدين المتحدرين أصلاً من (جبل عامل) في لبنان، وكما يوحي اسم العائلة نفسه، فإنها كانت تحتل مكان (الصدر)، وهو منصب وزاري قيادي في الإدارة الصفوية. كما أن عائلته كانت تعد من بين عوائل «السادة» البارزة في الكاظمية[1]. وكان أخوه الأكبر إسماعيل يؤم الصلاة فيها ويعد من الشخصيات الدينية. أما خاله، الشيخ مرتضى آل ياسين، فقد كان يحظى باحترام كبير ويلعب دوراً بارزاً في النشاط الديني الشيعي خلال خمسينات القرن العشرين. وفي الواقع، فإن مكانة كل من عائلتي الصدر وآل ياسين كانت على درجة من العلو أفضت إلى تعزيز موقع الصدر الشاب في النجف.

وكانت علاقته مع آية الله العظمى محسن الحكيم تمثل مصدراً ثالثاً لقوته النسبية. وهنا يجدر التذكير بأن الصدر، كما تؤكد سيرة حياته[2]، كتب تعليقاً حول المؤلَّف الرئيسي لراعيه الحكيم، الموسوم (رياض الصالحين). وعادةً، يكتسب صغار «المجتهدين» مكانة أعلى من خلال التعليق على أعمال مرجع ذي مكانة راسخة فعلاً، كما كانت الحال مع الخميني الذي كتب تعليقاً على أطروحة البروجردي[3]. فمن شأن مثل هذه التعليقات على المتون أن تكسب المعلق رضا ورعاية «المرجع» الأعلى، بما في ذلك الدعم المالي. كما أن من شأنه أيضاً أن يعمل على تعزيز مكانة أستاذه عن طريق كسب المزيد من المقلدين أو التابعين. ومع ذلك، فبينما قد تساعد هذه الرعاية في رفع موقع المعلّق فإنها في الوقت نفسه قد تمنعه من اتخاذ أية خطوات باتجاه التحديث أو الإصلاح في السياقات العقائدية. ولهذا كان الصدر، ومعه المؤسسون الآخرون لـ(الدعوة)، عالقين في شبكة المراتبية الشيعية، المنظمة تنظيماً فضفاضاً، لا مركزياً، متعدد الأقطاب والمراكز، قائماً على أعراف غير مدونة

(١) الحائري، كاظم، الجزء ١، المجلد ٢، ص١١ ـ ١٥، ٢٩ ـ ٣٠. للاطلاع على سير حياة أخرى، انظر: النعماني (١٩٩٧)؛ الأسدي (١٩٩٧)؛ الخليلي، المجلد ١٠، القسم الخاص بالكاظمية.

(٢) الحائري، كاظم، المصدر المذكور، ص٦١، ٦٧؛ Mallat, op. cit., pp. 46 and passim.

(٣) الخميني (١٩٨٧)، المجلد ١، ص٦؛ Abrahamian, (1993), pp. 8-10.



(لا رسمية infromal)، لذا ما كان بإمكانهم أن يحرروا أنفسهم منها ما لم يرتقوا درجات أعلى في سلم «الفقه» للطبقة المقدسة بغية الوصول إلى مكانة عظمى لا يمكن أن تُمسّ.

في داخل مجموعة (الدعوة) التي امتزج فيها رجال الدين والدنيويون كان الصدر مخوَّلاً بإعداد دستور الحزب وبرنامجه وإقامة علاقات مع المرشحين والمؤيدين. ومع أن المجموعة كانت لا تزال بلا اسم محدد لها في تلك المرحلة فإن النية كانت معقودة، افتراضاً، على خلق حركة سياسية. وأقام الصدر، سواءً بشكل مباشر أو من خلال أعضاء ثانويين في المجموعة، علاقة مع خاله مرتضى آل ياسين ومع مرتضى العسكري. وكان الأخير رجل دين أكبر سناً وبارزاً وذا مكانة اجتماعية عالية سينضم إلى قيادة الحزب[١]. كما كان العسكري ومرتضى الأنصاري أكبر سناً وبالتالي كانا راعيين مفيدين للمجموعة. كما فوتحت بعض الشخصيات الدينية في كربلاء[٢].

تحركت مجموعة المبادرين بحذر وسرية تامة. فلم تصدر عنها أية وثيقة مطلقاً، ولا بُدِئ بأي مطبوع مباشر مطلقاً، حتى وإن كان هناك إقرار بالحاجة إلى وضع ميثاق وأنظمة للحزب ويفترض أن هناك قراراً قد اتخذ بهذا الشأن. ويبدو أن القرار الرئيسي كان يتمثل في صياغة وإنتاج نظرية إسلامية حديثة. أما المهمة الثانية فكانت ترمي إلى التوجه إلى الشيعة بصورة عامة لغرض إعادة تثقيفهم بأسلوب تعليمي وأخلاقي وسلمي.

لقد كان العمل الفكري اختصاص رجال الدين. فمن خلال تقييم التطورات اللاحقة يتبين أن شريحة الأعضاء الدنيويين لا بد أن تكون قد أنيطت بها مجموعة من المهام كما عُقِدَت عليها آمال، أي تنظيم المؤيدين داخل شكل ما من أشكال الانضباط. أما الصدر، بعد أن أُنيطت به مهمة صياغة

(١) حول مرتضى العسكري، انظر (الموسم)، العدد ١٦، ١٩٩٣، ص٣٠٥ ـ ٣١٠؛ Batatu, in Cole and Keddie's, op. cit., p. 180. ويرتكب بطاطو خطأً في إشارته إلى العسكري بصفته «من عامة الناس».

(٢) الكاتب، مقابلة.



فلسفة الحزب، فإنه شرع يكتب سلسلة من الأطاريح الإيديولوجية التي تعرف في لغة (حزب الدعوة) باسم (الأسس) كما ذكرنا. وانطلق في إعداد التحضيرات اللازمة لتأليف (فلسفتنا) و(اقتصادنا) اللذين ظهرا بشكل متتابع في العامين ١٩٥٩ و١٩٦١. وفي خضم مرحلة الهيجان المحموم التأريخية هذه، وسّعت المجموعة أعضاءها ليبلغ عددهم عشرين عضواً وحوالى مئة نصير[١].

طبيعة المبادرين

إن قائمة المشاركين في تشكيل (الدعوة) [انظر الجدولين ٤/١ و٤/٢]، مع أنها أبعد من أن تكون كاملة أو خالية من الأخطاء الجزئية، تبين بأن المجموعة ضمت خمسة عشر عضواً كانوا يمثلون طيفاً متنوعاً من الفئات الاجتماعية. ولقد قسمنا الأعضاء إلى ثلاث مجموعات: المجموعة (أ) التي تضم المبادرين، والمجموعة (ب) التي تضم المشاركين الكربلائيين، والمجموعة (ج) التي تضم الأعضاء الذين لم تذكر أسماؤهم. وإذا نظرنا إليهم من زوايا الانتساب المناطقي، والتحدّر العائلي، والمهنة، والفئة العمرية، والطبقة، والأصل القومي، نلاحظ ما يلي:

لقد كان مبادرو (حزب الدعوة) نجفيين حصراً (٩ من أصل ١٠) ولم يكن بينهم من أهالي الكاظمية سوى الصدر. بيد أن علاقته بالكاظمية ذات أهمية ثانوية نسبياً، وذلك لأن أسرة الخالصي هي التي كانت تسيطر على دوائر رجال الدين ونشاطهم هناك، في حين كانت أسرة الصدر قد تراجعت مرتبتها إلى موقع ثانوي. ولقد كانت إقامة محمد باقر الصدر في النجف مؤشراً آخر على هذه الحقيقة.

كانت كربلاء (المجموعة ب)، كما يبدو، حاضرة في الاتصالات والنقاشات التمهيدية، لكنها ليست ممثلة على المستوى التنظيمي. ولقد كان ضمّ المجموعة الكربلائية إلى النقاشات الدائرة حول تشكيل حزب سياسي إسلامي يشير إلى رغبة المبادرين النجفيين في توسيع دائرة المؤيدين، ويشير

(١) بحر العلوم، مقابلة.



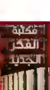
كذلك إلى مطالبة المجموعة الكربلائية بالاعتراف بها. وتبقى العلاقات ما بين المجموعتين غير واضحة. غير أن الاتصالات فشلت في آخر المطاف في تحقيق الهدف. فقد ألقت التنافسات بين المدن، وبالتالي التنافسات ما بين الأُسر، بظلالها على العلاقات المتبادلة ما بين المجموعتين. ولا تزال الشخصيات القيادية في (الدعوة) تنكر، حتى في يومنا الحالي، أي دور لمجموعة كربلاء في نشر الحركة الكفاحية الإسلامية، في حين راحت الشخصيات الكربلائية، التي شكلت تنظيمها الخاص بها، تضخّم دورها في تلك الخطوات التمهيدية.

ومع ذلك، فقد لعبت المجموعة الكربلائية فعلاً دوراً بارزاً في السنوات اللاحقة. كما أن بالإمكان تتبّع جذور نشاطها في أواخر الستينات حتى هذه اللحظة. أما المدن الشيعية (أو ذات الغالبية الشيعية) الأخرى مثل الحلة والبصرة وغيرهما فقد كانت غائبة في تلك المرحلة. وفي آخر الأمر كانت كربلاء نفسها غير ممثّلة.

كانت الأُسر الدينية ذات النسب الشريف والنفوذ الأوسع حاضرة: آل الحكيم، آل بحر العلوم، آل الشيرازي، وآل العسكري (خمس من أصل عشر أسر)، غير أن أسراً بارزة أخرى في ذلك الزمن لم تكن ضمن الحاضرين مثل آل الخالصي، آل الجواهري، آل كاشف الغطاء وغيرها. وكانت للأسر المشاركة في ذلك الزمان مكانة اجتماعية كبرى وثقل ديني عظيم، بل حتى ثروة نسبية.

أما من حيث المهنة، فإن ستة من أصل عشرة هم رجال دين وطلبة علوم دينية (أي، باستعمال التعبير النجفي من «المعمّمين» أو «الحوزويين»). وبالنسبة إلى جنسيتهم فإن جميع المشاركين كانوا عراقيين بالولادة، أما الاستثناء الوحيد فكان مرتضى العسكري الذي يعتقد بأنه من أصل إيراني (واحد من بين عشرة). ويمكن لهذه النسبة أن تتغير إذا كان بالإمكان أن نأخذ في الحساب الأصل غير المعروف للأعضاء المندرجين في الفئة (ج)[1].

(١) المصدر نفسه.



وعلى أية حال، إذا ما أُضيفت الفئة (ب)، أي المجموعة الكربلائية، فإن ذلك سيؤدي إلى ارتفاع نسبة الإيرانيين ارتفاعاً ملحوظاً.

الجيل الجديد

إن متوسط أعمار المشاركين في العام ١٩٥٨ يضع غالبية المبادرين المعروفين (٩ من أصل ١٠) في فئتين عمريتين: سبعة منهم بين ٢٥ ـ ٣٥ عاماً (٧٠٪)، واثنان بين ١٤ ـ ٢٠ عاماً (٢٠٪)، وواحد فقط تجاوز عمر ٤٠ عاماً (١٠٪) وتكشف هذه الصورة عن فجوة أجيال داخل طبقة رجال الدين. فبخلاف مرتضى العسكري كان جميع المشاركين من الشباب أو من صغار «العلماء» أو طلبة الحوزة المنتمين إلى جيل جديد. وسوف نتوصل إلى الاستنتاج نفسه إذا ما نظرنا إلى المجموعة الكربلائية (ب).

ولد هذا الجيل في معظمه خلال ثلاثينات القرن العشرين، ونشأ في خضم الظروف المضطربة الناجمة عن الاحتلال البريطاني الثاني للعراق في العام ١٩٤١ وحرب فلسطين في العام ١٩٤٨ والوثبة العراقية في العام ١٩٤٨ وتمرد النجف في العام ١٩٥٤، والحركات الإصلاحية لكاشف الغطاء والمظفر وغيرهما. فخبرات أفراد ذلك الجيل وتجاربهم لا تشبه نظيراتها لدى جيل السيد محسن الحكيم، الذي حارب دفاعاً عن العثمانيين في العام ١٩١٧[1]، وساهم في التمرد القبلي ـ الحضري ضد البريطانيين في العام ١٩٢٠، أو دُفع إلى الانخراط في المعركة الفاشلة ضد النظام الملكي المولود حديثاً في العام ١٩٢١، واضطر في ما بعد إلى الانسحاب من الساحة السياسية جراء الضغوط المشتركة للنخبة السنية في الدولة ـ القومية المولودة حديثاً وسلطة الانتداب البريطاني[2].

وعشيّة الحرب العالمية الثانية وخلالها وفي الحقبة التي تلتها حيث كانت الحياة تكتسب سمات علمانية على نحو سريع وحينما كانت الإيديولوجيات

---

(١) الرهيمي (١٩٨٥)، ص٢٨١ ـ ٢٨٢؛ حسن العلوي (١٩٩٨)، ص٨٢ ـ ٨٤.
(٢) المصدر نفسه.



غير الإسلامية (كالشيوعية، والقومية العربية، والاشتراكية القومية، والليبرالية) قد شرعت تتقدم إلى الأمام بخطوات واسعة ـ في مثل تلك الظروف أخذ ينضج بصورة تدريجية الجيل الجديد لصغار رجال الدين (الذين كان معظمهم ينتمي إلى عوائل سادة) وطلبة الحوزة. وكان هذا هو الجيل التالي للبروجردي، وهو الجيل الذي كان أقل التصاقاً بالشعائر والوعظ المحض وأكثر ميلاً نحو أداء دور ما في عالم الفعل السياسي والفكري. وسرعان ما اجتذبت الدعوة مزيداً من أفراد هذا الجيل النجفي، رغم أنهم واجهوا مقاومة تقليدية قوية. ومع ذلك، ففي غضون أقل من عقدين كانت الشخصيات القيادية للإسلام الشيعي في العراق ولبنان وسواهما ستنبثق من هذا الوسط.

التمايز الاجتماعي

كان الأعضاء الدنيويون (غير المعممين) ضمن هذه المجموعة إما تجاراً صغاراً أو متوسطين، أو كانوا ينتمون إلى عوائل تجارية. وكما سبق أن لاحظنا، فإن أحد هؤلاء، صاحب الدخيل، كان تاجراً للحبوب يتعامل في الغالب مع المناطق الريفية. وكان الآخر، وهو القاموسي، تاجراً للأقمشة. أما المشاركان الدنيويان الآخران فكانا يمارسان مهناً حديثة (الزراعة والهندسة المدنية) غير أن أصولهما الاجتماعية كانت من عوائل تجارية ذات نسب كريم (سادة). وبهذا يكون حضورهما مؤشراً على حدوث تحول اجتماعي في المجموعات التجارية التقليدية التي صار أبناؤها آنذاك من ذوي المهن المنتمين إلى طبقة وسطى جديدة ذات تعليم حديث. وإذا ما نحينا أصولهم الاجتماعية جانباً فإننا سنجد بأن انجذابهم إلى الخطاب الإسلامي ـ الشيعي قد يرمز إلى مدى قدرة البيئة العائلية ومحيط المدينة في تحديد طبيعة الفعل الاجتماعي. فلقد كان وجودهم نذيراً بالصعود القادم لهذه الفئة التي كانت ستلعب، ابتداءً من أواخر السبعينات، دوراً قيادياً من حيث ثقلها العددي والفكري والتنظيمي.

إن قياسات دور كل فئة التي قدمت هنا حتى الآن يجب أن ينظر إليها في



سياق نسبي. وذلك لأن الأدلة المستخدمة في حساباتنا تعتمد على قائمة مؤلفة من عشرة أعضاء، بينما يفترض أن تضم القائمة «الكاملة» خمسة عشر. واستناداً إلى الكثير من النشطاء الإسلاميين، فإن معظم هؤلاء الذين لم يرد ذكرهم في القائمة كانوا من رجال الدين، أي تلاميذ أو فقهاء صغاراً وتاجراً أو تاجرين محتملين.

إن التطورات التي حفزت وصلّبت عود «العلماء» ومقلديهم من عامة التجار النجفيين تشتمل على مصالح اجتماعية وثقافية وعقائدية شتى. فلقد كان «العلماء»، بصفتهم مجموعة مكانة status group تقليدية، يفقدون موقعهم المحوري الذي كانوا يتمتعون به سابقاً. ونتيجة لموجة العلمنة، لم يقتصر الأمر على تدنّي موقع الدين ليمسي نظاماً أخلاقياً ثانوياً لا غير، بل إن الأدوار التعليمية والقضائية والاجتماعية لطبقة رجال الدين هذه كانت أيضاً في طور الانحسار. كما تقلصت الإيرادات التي كانوا يستمدونها من إشرافهم على عملية إنتاج وتوزيع المعرفة والخدمات الدينية (انظر الجزء الثالث من الكتاب). وكان همهم الرئيسي هو المحافظة على القانون الإسلامي، أي الشريعة، والدفاع عن مؤسساتهم المستقلة، والاحتفاظ بسلطتهم الاحتكارية على مجتمع عامة المقلدين الشيعة. وكانت الأدوات التي يستخدمونها لتحقيق هذه الأهداف هي (المدرسة) (الحوزة)، المنبر، الكتاب، وشبكة المقلدين الاجتماعية العُرفية. وكانت استجابتهم موجهة نحو التعليم والعمل الخيري. وكان الأفول النسبي لطبقة رجال الدين جزءاً من تحول اجتماعي عام أدى، باستخدام كلمات بطاطو، إلى تحطيم «الأشكال الاجتماعية الأقدم التي تعلي من قيمة النسب النبيل، أو المعرفة الدينية، أو القداسة، أو البسالة القتالية»[١].

وبكلمة أخرى، فإن «العلماء» يرون، عادةً، في أفولهم هم أفولاً للدين نفسه، وأن المحافظة على أنفسهم تعني الدفاع عن الدين. ومع ذلك، فبينما كان صغار رجال الدين يعانون من آثار هذا الأفول عينه ويشاركون طبقة كبار رجال الدين الهموم العقائدية/التعليمية نفسها، فإن إحساسهم بالخسارة كان


(١) Batatu, in Ibrahim and Hopkins (eds), (1977), p. 380.



موجهاً، بدرجة أكبر، نحو خلق أدوات تجديدية فعالة يمكن لها أن تمضي بالإصلاح لعبر الحواجز المحافظة التي كان الأكبر منهم سناً ومقاماً قد وضعوها. وعلاوة على ذلك، كان صغار رجال الدين هؤلاء يسعون إلى التطوير والتجديد في كل جبهة، بيد أن مساعيهم هذه كانت مقيدة بأغلال النزعة التقليدية المتصلبة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التباين، فقد كان هنالك مستوى عالٍ من التعاون والإسناد المتبادل بين كبار رجال الدين وصغارهم. فلقد كان كلا الجيلين يعملان معاً في (المدرسة) ومن على منبر الوعظ وفي الشعائر وكانا يتعاونان في (جمعية العلماء) وإصدار المبطوعات الدينية. ثم إن المجموعة الأصغر عمراً كانت معتمدة في شؤونها المالية والاجتماعية والوظيفية على رعاية «مجتهديهم» العظام. وبهذا كانوا مقيدين بطبقة رجال الدين بصورة عامة، بيد أنهم كانوا في الوقت نفسه يشعرون بالاغتراب عن المراكز القوية للنزعة المحافظة التي كانت تحتضنها تلك الطبقة.

ومن الناحية الأخرى، كانت هناك نقطة التقاء سياسية بين صغار «العلماء» والتجار من الدنيويين، إذ إن كلا الفئتين كانتا قد فقدتا ثقتهما بالأنماط التقليدية للتعبئة والتحشيد، وتميلان إلى استخدام الطرق والوسائل الحديثة. إلا أن هاتين المجموعتين كانتا على اختلاف حقيقي في جوانب أخرى.

أما مجموعة المكانة (أي الوجهاء أو الأعيان) status group الأخرى، وجلّهم من صغار التجار في مدن العتبات المقدسة ـ وبوجه خاص في النجف ـ فإنهم كانوا يحملون شعوراً مماثلاً بالتعرض للأخطار. إذ كانوا يعانون من فقدان مزدوج للمكانة بسبب الطبيعة المزدوجة لتجارتهم: فلقد كانت هذه المجموعة تضع قدماً في مهنة دنيوية، هي التبادل السلعي والإتجار، وتضع قدماً أخرى في تجارة مقدسة، هي تنظيم المواكب الحسينية. فلقد كان التجار النجفيون يعتمدون على السياحة الدينية والتجارة مع الريف. فكانت لهم في كل دائرة تجارية مصالح راسخة متبادلة مع طبقة رجال الدين وكبار ملاك



الأرض من الشيوخ. وبما أن ازدهارهم كان يعتمد اعتماداً كبيراً على رفاه الريف عموماً، فإن أي انقطاعات مفاجئة لدائرة الإتجار ناجمة عن انقطاعات مماثلة في الإنتاج الريفي (كما حصل بعد تطبيق الإصلاح الزراعي في العام ١٩٥٩) أو كلما كانت الدولة تطبق أنظمة من شأنها إعاقة حرية التجارة، كان من شأن ذلك أن يلحق الأذى بالمستوى المعاشي لهذه الطبقة ذات الغالبية الشيعية[1]. ولربما يكون بعضهم قد استفاد من مثل هذه التحولات استفادة ضئيلة، ويمكن أن يكون آخرون قد استطاعوا التكيف مع الظروف الجديدة. غير أن قسماً من هذه المجموعة عانى معاناة فعلية.

كان بعض التجار الواردة أسماؤهم في الجدول (٤/ ٢) في الوقت نفسه قادةً لشعائر عاشوراء التي حافظت على هويتهم الثقافية وأدامت أدوارهم ونفوذهم الاجتماعي القيادي وعززت مصالحهم الاقتصادية. ففي هذه المناسبات الجماهيرية كانوا يعملون بصفتهم قادة للجماعة. وكما سوف نرى في الفصل التاسع، فإن المهمات الدينية التي كانوا يتولون القيام بها أكسبتهم سمعة اجتماعية عالية وعززت مكانتهم الدنيوية، وربما كانت مصدراً من مصادر الدخل الإضافي. ويستخدم النجفيون والكربلائيون والكاظميون مصطلحاً خاصاً للإشارة إلى تلك الشخصيات: «وجوه حسينية» (أي وجهاء الشعائر الحسينية). أما في يومنا الحاضر فتستعمل مصطلحات ذات مدلول سياسي أكبر: «قيادات حسينية» أو «قيادات المواكب».

وتتسم مكانتهم العالية في الجماعة بكونها توارثية في معظم الحالات. فبالنسبة إلى عوائل تجارية معينة تتعزز هذه المكانة بنبالة السلالة (كونهم «سادة»). ذلك أن بعض أفراد هذه المجموعة هم فعلاً «سادة» أو مرتبطون عن طريق المصاهرة بعوائل من «السادة» ما يضيف رباطاً آخر لتوحيدهم مع طبقة رجال الدين التي هي في معظمها (وإن لم تكن في مجموعها المطلق) من سلالة «السادة». وتحتل هذه المجموعة فضاءً اجتماعياً تلتقي فيه وتختلط طبقة رجال الدين مع المؤمنين العاديين. ويتصرف أفراد هذه المجموعة بصفتهم

---

(١) حول نفوذ التجار الشيعة، انظر Batatu (1978), p.245 والبراك (١٩٨٤) ص١٤٨ ـ ١٥٨.



وسطاء اجتماعيين ووكلاء للتبادل، إنْ صحّ التعبير، في السوق وكما في الشعائر القائمة على أساس الحي السكني، في آن واحد. كما أن هذه المجموعة تتصف بكونها شديدة التديّن. ولكن تدينهم المفرط يختلف عن استغراق رجال الدين في مجال دقائق الفقه ولطائفه الفكرية، فهو مترع بالشعائر التي تعد شكلاً من أشكال العمل الجماهيري. فبقدر ما تهيمن طبقة رجال الدين على الميدان الكتابي (النصي) للدين، تهيمن «الوجوه الحسينية» من التجار على الشعائر الشعبية.

ولكن، مع انتشار موجة العلمنة، بدأت هذه المجموعة تعاني، إذ إن ولاءات الناس والأهمية الاقتصادية والولاء السياسي أو الثوابت الروحية بدأت تنتقل على نحو مطرد إلى مناطق واقعة خارج دائرة طبقة رجال الدين وحلفائهم منظمي الشعائر من الدنيويين. وكانت هذه المجموعة متعلقة عاطفياً واجتماعياً بالشعائر الشعبية إلى درجة أن من شأن أي تعدٍّ أو تقييد يصيب هذه الشعائر أن يتسبب في ردود فعل عنيفة. وكما سبقت ملاحظته، فإن بعض أفراد هذه المجموعة بدأوا بتأسيس ما سمي بـ(الحزب الجعفري) في العام ١٩٥٢ في النجف لأنهم شعروا بوجود تهديد يستهدف المذهب الشيعي بصفته عقيدةً وطقوساً ورمزاً وواقعاً. وجاءت ردة الفعل هذه في أعقاب اعتداء شُنَّ على زوار إيرانيين كانوا في طريقهم لزيارة المدينة المقدسة. وكما أفاد حسن شبر:

«وكان يظن في حينها أن للسلطة علاقة بالاعتداء الذي قام به (شقاوات) النجف الأشرف، أو على الأقل أنها كانت تشجع على ذلك. وكان المعتدى عليه يجوب الأسواق والصحن الشريف ويخطب في الناس ويثير مشاعرهم ويستنكر عليهم أن تحدث في أوساطهم مثل هذه الجريمة، ثم لا يتحركون للمحافظة على كرامة النجف وسمعة المتدينين. وقد أضربت الأسواق إثر ذلك وعطل علماء الدين دروسهم، وامتنعوا عن إقامة صلاة الجماعة، احتجاجاً على ما حدث».

«وفي تلك الأجواء جاءني الشهيد عبد الصاحب دخيل، وتحدث معي عن المكانة المقدسة للنجف الأشرف التي يسكنها علماء الإسلام ومراجع



المسلمين، وأنها لا بد أن تُحكم من قبل العلماء، فهم الذين يشكلون الحكومة المحلية وهم الذين يقيمون الحدود وينزلون العقاب بالمعتدين، وهم الذين يحافظون على الأمن».

«وعندما وجدني اقتنعت برأيه طلب مني أن نبحث عن شخص ثالث لنشكل وفداً ونذهب إلى المراجع والعلماء لنطرح عليهم هذا المشروع. وبالفعل وجدنا لنا نصيراً ثالثاً. وزرنا السيد محسن الحكيم والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ محمد جواد الجزائري وغيرهم. وقد تعاطفوا مع الفكرة، لكن شيئاً عملياً لم يحدث».

«إن هذه الحادثة كانت الدافع الرئيس وراء اتجاهنا للعمل الحزبي، فشكّلنا (عبد الصاحب الدخيل والمرحوم صادق القاموسي وأنا) عام ١٩٥٢م حزباً إسلامياً. وكنا نعقد اجتماعاتنا في بيوتنا أو في بعض زوايا مدرسة منتدى النشر بشكل سري خوفاً من الجو العام في النجف الأشرف الذي لا يتقبل مثل هذه النشاطات. وندعو إليها بعض الأصدقاء ونتدارس شؤون الساعة. وقد أولينا اهتماماً خاصاً بالتربية الروحية والالتزام بالشعائر الإسلامية وصلاة الليل وإقامة المجالس الحسينية».

«بعد أن تعرضنا لاتهامات شتى، كان منها اتهامنا بأننا من السنّة وأننا وهابيون، وهي تهمة خطيرة في ذلك الحين».

«كانت نقطة النهاية في عمل الحزب، هي فشل مشروعه في إقامة مجلسه الحسيني، فأصبح الحزب بعد ذلك بحكم المنحلّ»[1].

كانت الاستقلالية هي ما تفتقر إليه هذه المجموعة. فإن فكرتها حول اتحادها مع طبقة رجال الدين تجاوزت فكرة «التعلق المثالي». وبما أن المجموعة كانت تفتقر إلى الشرعية أو القدرة الأدبية على صياغة إيديولوجيا مستقلة أو إطلاق حركة خاصة بها نيابةً عن الشيعة بدون مباركة كافية، فإن ارتباطاتها بالطبقات المقدسة انتهت إلى المزيد من الوثاق والتقييد. فلقد كانوا حقاً قادة للجماعات المحلية، لكنهم كانوا يؤدون دورهم هذا، إلى حد ما،

---

(١) حسن شبر، تاريخ العراق السياسي المعاصر، ج٢، بيروت، دار المنتدى للنشر، ١٩٩٠.



بالنيابة عن المرجعية الدينية العليا وفي خدمتها. ذلك أن نقاط ضعفهم المتأصلة كانت في محلّيتهم وافتقارهم إلى التحالفات الاجتماعية وغياب الإيديولوجيا الجاذبة وافتقارهم إلى الشرعية الفقهية.

لقد كان عالمهم مكبلاً بهذه القيود. فبالنسبة إليهم، كانت طبقة رجال الدين هي الطبقة الكلية، إنما المترددة، التي كانت تمسك بزمام الشرعية والقوة المالية معاً. وليس ثمة شك في أن طبقة رجال الدين كانت في حاجة إليهم بصفتهم «وكلاء» ومحشّدين ومحافظين على استمرار ولاء العامة. بيد أن العلاقة بين الطرفين كانت غير متوازنة. ذلك أن المجموعة التجارية الدنيوية لم يقتصر باعثها على حالة انحسار النفوذ الديني واهتراء الأشكال الاجتماعية الأقدم التي كانت مجموعات المكانة تتمتع فيها بالاحترام والازدهار المادية، بل إنها كانت واعية كذلك، بأقصى درجات الوعي والجلاء، بهذا الانحسار ودلالة التحول الاجتماعي. وفي العام ١٩٦٣ عبّروا عن تأسّيهم على أفول شأن «العلماء» وشيوخ العشائر والوجهاء (أي أنفسهم)، كما تفصح عن ذلك **(ثقافة الدعوة)** بكلمات صريحة:

«ومن مظاهر مجتمعنا **التفكك والضياع الاجتماعي** لفقدان القيادة الحقيقية عند مجاميع الناس في القرى والمدن، بعكس ما كان عليه المجتمع سابقاً، حيث كان يوجد في كل مكان من يتصدى للقيادة... وكانت القيادة تتمثل بالدرجة الأولى **بالعلماء ثم الوجهاء والمشايخ**، وبالرغم من نقاط الضعف التي يمكن إحصاؤها في شكل تلك القيادات، وذلك لأنه لم تكن تجمعهم الدولة الإسلامية المتكاملة، فإن شكلاً أو أكثر من أشكال الارتباط كان يجمعهم... وخلاصة القول أن المجتمع كان أغلب أفراده **يتوسل لحل مشكلته بأقرب شيخ أو وجيه أو عالم**... أما اليوم فإن مظاهر التفكك هي السائدة في هذا المجتمع إذ قد **مزق ذلك الشكل القديم ولم تتمكن الأشكال القيادية الجديدة من سد فراغها** وإن كانت الأحزاب تبدو وكأنها قامت مقام الشكل القديم ولكنها لم تصل بعد»[1].

---

(١) ث.د.، المجلد ٤، ص٧٨ ـ ٧٩.



كان صغار التجار من عامة الناس في المدن المقدسة، خلافاً لميل «العلماء»، يميلون إلى السياسة والفعل والنقاش أكثر من ميلهم إلى النصوص والجدال الفقهي ـ الكلامي. وحينما كانوا يشهدون الطبقات الحديثة تروّج لقضاياها من خلال وسائل التنظيم والتحشيد، شرع هؤلاء ينادون بضرورة خلق حركة سياسية. إذ أصبح بعض أفراد عوائلهم الذين كانوا قد تلقوا تعليماً علمانياً يثمنون أشكال التحريض الحديثة التي كانوا قد اختبروها خلال سنوات تتلمذهم. ومن هذه الفئة الاجتماعية برز الأعضاء الدنيويون من مؤسسي (الدعوة).



الفصل الخامس

تشكيل جماعة العلماء في النجف ـ ١٩٦٠

في غضون فترة تكوّن وتكوين (حزب الدعوة)، كانت هناك عملية موازية تجري في أوساط رجال الدين الكبار، مدفوعة بالظروف عينها ولتحقيق الهدف نفسه، وكان من شأن جرس الإنذار العام الذي سمعه «المجتهدون»، كباراً وصغاراً، أن استحث بعضهم على قيادة حملة لتشكيل كيان منظم لغرض محاربة الشيوعية وإعادة توكيد القيم الشيعية والمبادئ الإسلامية. وكان هذا الكيان هو (جماعة العلماء في النجف).

كبار «العلماء»

جاءت مبادرة تشكيل الجماعة من مصادر شتى. فلقد كان كبار «العلماء» بمن فيهم حتى أقصى المحافظين والمبتعدين عن السياسة، قد أصيبوا بالذهول والفزع لدى صدور قانون علماني جديد للأحوال الشخصية (المرقم ١٨٨) في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٩[١]. وفي أعقاب فتوى البروجردي الشهيرة هذه ضد محاولة الشاه تطبيق الإصلاح الزراعي في إيران[٢]، تخلى المرجع الأعظم

(١) بحر العلوم، مقابلة؛ Mallat, (1993), op. cit., p. 9; Wiley, op. cit., p. 34.
(٢) Akhavi, op. cit., p. 100.



محسن الحكيم في شباط/فبراير ١٩٦٠ عن حذره وأصدر فتوى ضد الشيوعية[١]. وبدأت الاتصالات لتشكيل (جماعة العلماء) في أواسط أو أواخر العام ١٩٥٩، لكن الإعلان عن هذا الكيان لم يحدث إلا في العام ١٩٦٠ في ذكرى مولد الإمام عليّ في النجف[٢].

ثمة في تشكيلة هذه المجموعة بعض السمات المشتركة مع المبادرين المعروفين في تأسيس حزب الدعوة في العام ١٩٥٩. وكان راعيها الحقيقي بلا أدنى شك هو آية الله العظمى محسن الحكيم. فبدون موافقته ما كان ليخطر ببال أحد أن يبادر إلى إقامة تجمع للعلماء كهذا[٣]. وكان عمل هذه المجموعة، بخلاف (حزب الدعوة)، قائماً على أسس من أفكار خيرية بسيطة وتربوية «فقهية» تقليدية، صرفة. كما كانت إدارة أنشطتها بيد طبقة رجال الدين حصراً، وهم الذين تصرفوا بصفتهم الهيئة الشرعية، والوحيدة تحت الإشراف الدقيق للمركز الأعلى للسلطة الدينية.

ومرة أخرى، كانت الهيمنة الكاسحة للنجف في هذه المجموعة واضحة للعيان. غير أن تمثيل العوائل والقاعدة الأُسرية النجفية كان أوسع من نظيره في (الدعوة). فبالإضافة إلى أسر الحكيم وبحر العلوم والصدر وغيرها، كان هناك أيضاً ممثلون عن أُسر الجواهري والشيخ راضي والرميثي وغيرها. غير أن وجود الخوئي فيها اكتسب أهمية خاصة. فعلى الرغم من معارضة الخوئي المعروفة لممارسة رجال الدين للسياسة، وعلى الرغم من أنه استمر على موقفه هذا حتى يومه الأخير، فإن القلق الذي أصاب رجال الدين في تلك الفترة إزاء التحولات الراديكالية في السياسة الاجتماعية خلال الحقبة التالية لثورة العام ١٩٥٨ قد أجّج مشاعر حتى أكثر العناصر ابتعاداً عن السياسة في هذه الطبقة.

---

(١) Slugletts, (1990), p. 196, Akhavi, op. cit., p. 98; Batatu (1978), op. cit., pp. 365, 705; Wiley, op. cit., p. 36.

(٢) بحر العلوم، محمد باقر الناصري، مقابلات.

(٣) المصدر نفسه، وكذلك Wiley, pp. 34, 41, 76-7; Uwe-Rahe (1995) pp. 23, 25.



الجدول ٥/ ١:

تشكيلة (جماعة العلماء في النجف)، ١٩٦٠

الاسم	المدينة	الفئة العمرية	المرتبة (أ)	المصدر (ب)
الفئة (أ): مجموعة كبار العلماء التي كانت تحضر الاجتماعات				
مرتضى آل ياسين	الكاظمية	٦١ ـ ٧٠	آ	أ، ب، ج
محمد تقي بحر العلوم	النجف	٦١ ـ ٧٠	ح	أ، ج
موسى بحر العلوم	النجف	٦١ ـ ٧٠	ح	أ، ج
محمود جواد الشيخ راضي	النجف	٦١ ـ ٧٠	ح	أ، ج
إسماعيل الصدر (ج)	الكاظمية	٥١ ـ ٦٠	ح	أ، ج
محمد أبو القاسم الخوئي	النجف	٦١ ـ ٧٠	ح	؟، ب، ؟
محمد باقر الشخصي	النجف	٦١ ـ ٧٠	ح	أ، ؟، ؟
عباس الرميثي	النجف	٦١ ـ ٧٠	ح	؟، ؟، ج
محمد حسن الجواهري	النجف	غير متوفر	ح	؟، ؟، ج
حسين الحمداني	النجف	٥١ ـ ٦٠	آ	؟، ؟، ج، •
خضير الدجيلي	النجف (إقامة فقط)	٥١ ـ ٦٠	آ	؟، ؟، ج؟ •
الفئة (ب): المرتبة غير محددة				
محمد جوة		غير متوفر		؟، ؟، ج
محمد جمال الهاشمي		غير متوفر		؟، ؟، ج
الفئة (ج): صغار العلماء المبتدئين المساندين، وطلاب الحوزة				
محمد باقر الصدر	النجف/ الكاظمية	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ب، ج
مهدي الحكيم	النجف	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ؟
محمد حسين فضل الله	لبنان	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ؟
محمد مهدي شمس الدين	لبنان	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ج
باقر القرشي	النجف	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ؟
هادي القرشي	النجف	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ؟
محمد بحر العلوم	النجف	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ؟
علي الوائلي	النجف	غر متوفر	م	؟، ؟، ج
صالح الخرسان	النجف	٢١ ـ ٣٠	م	أ، ؟، ؟
عبد الهادي الفاضلي	النجف	غير متوفر	م	؟، ؟، ج
محمد أمين زين الدين	غير متوفر	غير متوفر	م	؟، ؟، ج

(أ) : آ = آية الله، ح = حجة الإسلام، م = «مراهق» أو ثانوي المرتبة. أما الباقون فهم طلاب علوم دينية.

(ب) : المصادر هي:

(أ) محمد بحر العلوم (مقابلة).

(ب) أحمد الكاتب (مقابلة).

(ج) وايلي[١] كما هو مقتبس عن ابن النجف[٢].

(ج) كاظم الحائري[٣].

(ج) : إسماعيل هو الأخ الأكبر لمحمد باقر الصدر.

إن العصبيات الحصرية للمدينة بين هاتين المجموعتين ـ أي (الدعوة) وكبار «العلماء» ـ ليست متماثلة تماثلاً تاماً. صحيح أنه لا توجد ضمن مجموعة «العلماء» صلة بكربلاء، كما أن أسرة الخالصي المتنفذة في الكاظمية غائبة هي الأخرى، لكن هناك شخصيات من الدجيل وبغداد وأماكن حضرية أخرى. وبخلاف المشاركين المعروفين في (الدعوة) فإن أعمار الشخصيات الرئيسية العشر في (جماعة العلماء) كانت تزيد عن الستين عاماً، والمرتبة الدينية عند أعضائها تتراوح ما بين المتوسطة والعالية، فكان أن أدى ذلك إلى نشوء توتر ما بين الأجيال في مسألة التجديد والتطوير.

كان الذي يتربع على سدة الجمعية مرتضى آل ياسين، خال محمد باقر الصدر. أما الصدر فإنه استناداً إلى روايات معينة يصنف ضمن الفئة (أ) التي تضم كبار «العلماء»، أي على أساس أنه عضو في (الجماعة)[٤]. بينما تُدرِجه روايات أخرى ضمن الفئة (ج) التي تضم صغار «العلماء» والطلاب الذين لم يكونوا قد حصلوا على العضوية الكاملة في (الجماعة) بل كانوا يعملون بصفة مساعدين لا أكثر[٥]. وفي كلا الحالتين كانت مساهمته في نشاط المجموعة أمراً مؤكداً. وكان من شأن وجود خاله، مرتضى آل ياسين، وشقيقه الأكبر، إسماعيل الصدر، أن يمنحه موقعاً قوياً.

(١) Wiley, op. cit., p. 157.

(٢) النجف (١٩٨٢)؛ الخطيب، ص١٦ ـ ١٧.

(٣) الصدر، رسالتنا (١٩٨٢)، المصدر المذكور، ص٧.

(٤) الحائري (١٩٧٧)، ص٧٦.

(٥) بحر العلوم، مقابلة.



إن الثقل العددي لـ (جماعة العلماء) ومساعديهم هو الآخر ملفت للنظر لدى مقارنته بمبادري إنشاء تنظيم (الدعوة). فمن حيث معايير المكانة المستمدة من التحدر الأسري ومستوى التعليم والعمر والثروة، فإن كبار «العلماء» كانوا يحتلون المواقع القيادية المقررة.

ويمكن أن يعزى اختيار مرتضى آل ياسين رئيساً لـ (الجماعة) إلى مجموعة من العوامل. فأولاً، كان بمرتبة (آية الله)، وكانت له صلات مع النجف و الكاظمية معاً، الأمر الذي كان يمكّنه من الربط ما بين هذين المركزين وبناء قواعد لآل الحكيم في الكاظمية ـ وهي التي كانت، تقليدياً تحت سيطرة أسرة الخالصي. واستناداً إلى تقاليد تراتبية رجال الدين، فإن صغار «العلماء» لم يكن يتاح لهم احتلال أي موقع عالٍ في القيادة[١]. وكان أعضاء هذه المجموعة ضمن الفئة العمرية بين العشرين والثلاثين عاماً. وكان الصدر من بين الأكبر عمراً والأكثر تقدماً في الدراسة الدينية. إذ إنه قد أكمل (درس الخارج)، وهو المرحلة النهائية في منهاج الدراسة الدينية. ولما كان الصدر مدعوماً بمكانته العائلية وشبكات القرابة ورعاية الحكيم، فإنه كان في موقع قوي يؤهله لتسنم دور قيادي ضمن صغار «العلماء». بيد أن هذه القوة نفسها كانت في الوقت عينه مصدراً رئيسياً لضعفه.

كان أعضاء مجموعة الشباب، أي الفئة (ج)، قد أنيطت بهم مهام تنفيذية، فكانوا يقومون بإدارة الصحيفة الناطقة باسم (الجماعة)، وهي نشرة عرفت في ما بعد باسم (**الأضواء الإسلامية**). فتولى الصدر مسؤولية ما أصبحت في ما بعد وظيفة مدير التحرير بحكم الواقع. أما ما كان من الناحية الفعلية بمثابة هيئة التحرير فقد ضمت محمد حسين فضل الله، «المجتهد» اللبناني الشهير والأب الروحي لشيعة لبنان، ومحمد أمين زين الدين وعبد الهادي الفاضلي، وربما آخرين.

إن صغار «العلماء» لم يشكلوا مجموعة واسعة فحسب، بل كانوا كذلك

---

(١) المصدر السابق نفسه.



منتمين إلى بلدان مختلفة. فلأول مرة تمّ ضمّ شخصيتين من لبنان، وإذا ما استنتجنا شيئاً من الألقاب فلا بد أن كانت هنالك بعض العناصر الإيرانية أيضاً ضمن صفوفهم. وفي الواقع كانت اللجنة التوجيهية لـ (الجماعة) تضم شخصيتين تمثل إحداهما العرب والثانية الإيرانيين[١]. أما صغار «العلماء» الذين كانوا أكثر راديكالية لجهة الإصلاح والطموحات السياسية فكانوا يسيطرون على الدعاية والعمل التعليمي. غير أن كبار «العلماء» كانوا هم الذين يسيطرون على الموارد المالية والكاريزما الجماهيرية، وبلا ريب الشرعية الدينية. وكان التناقض ما بين هاتين الفئتين سيطفو على السطح في مجالات شتى وفي أوقات شتى.

الرفاه والتعليم

أُعلن عن تشكيل (جماعة العلماء) في العام ١٩٦٠ في يوم ذكرى مولد الإمام علي، وهو يشكل مناسبة رمزية مشحونة. أما حزب الدعوة فقد سعى إلى ربط عيد تأسيسه مع المولد النبوي، وهو مناسبة رمزية أوسع شمولاً وتتجاوز الانقسام الشيعي ـ السني.

انطلقت جماعة العلماء لتنفيذ برنامج سلمي للعمل التعليمي والرعاية الاجتماعية. فعلى غرار ما فعله (الإخوان المسلمون) في مصر، قامت (الجماعة) بتأسيس مراكز للعناية الطبية وصندوق للمساعدة الاجتماعية (جمعية الصندوق الإسلامي الخيري) لمساعدة المحتاجين والفقراء والعميان والمعوقين والأيتام. بيد أن الاندفاع الرئيسي كان في ميدان التعليم، الذي جرى توجيهه بشكل خاص نحو إعادة إحياء (المدرسة) وتحديثها (انظر الجزء الثالث من الكتاب). فبالإضافة إلى استخدام هذه المواقع لنشر التربية الإيديولوجية الإسلامية، كانت تساعد أيضاً في خلق مجالات كانت غير خاضعة لسيطرة الدولة نفسها، الأمر الذي بلغ ما يشبه نوعاً ما من المجتمع المدني الشيعي.

---

(١) محمد باقر الناصري، مقابلة. المؤمن (١٩٩٣)، ص٤٥ ـ ٤٧؛ الحسيني (١٩٩٦)، ص٩١ ـ ٩٣.



لقد كان عدد المدارس التي تم تأسيسها لافتاً للنظر. فلقد أُقيمت ما لا يقل عن عشر مدارس ابتدائية، وثانوية وعليا في بغداد والبصرة والحلة والنعمانية ـ بالإضافة إلى (كلية أصول الدين) في بغداد التي كان يشرف عليها مهدي الحكيم ومرتضى العسكري[1]. وهكذا امتدت الشبكة التعليمية مسافات بعيدة خارج حاضرة النجف. أما الأموال الهائلة اللازمة لمثل هذه المشاريع فقد تولى الحكيم ومانحون خاصون أمر توفيرها.

وتحت الشعار الموحَّد لمحاربة الإلحاد، شهدت النجف فيضاً من المجلات الإسبوعية والكتب والكتيبات التي ألفها شتى «العلماء»، وكان أغلبهم من فئة صغار «العلماء». وتكشف مادة هذه المطبوعات، كما تنم عن ذلك عناوينها، ميلاً قوياً للتعاطي مع مشكلات معاصرة من قبيل: **العمل وحقوق العمال في الإسلام، النظام السياسي في الإسلام، مشكلة الفقر في الإسلام، الثروة في الإسلام، الحكومة والإدارة في الإسلام، النظام المالي وتوزيع الثروة في الإسلام، الشيوعية: مبدأ هدام، الشيوعية عدوة الناس، التنظيم العائلي في الإسلام، تحديد النسل في الإسلام، تجربة صديق ملحد**[2].

كان الذين وضعوا هذه العناوين عدداً من الكتاب الدينيين الذين أصبحوا في وقت لاحق قادةً لشتى المؤسسات الشيعية، ومن بينهم أسماء مثل الصدر، محمد مهدي شمس الدين (نائب رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان)، محمد حسين فضل الله، وآخرون[3]. وتكشف الكتب عن مدى اعتقاد الأطراف الناشطة في الطبقة الدينية بالحاجة إلى بناء نظرية اجتماعية وسياسية دفاعاً عن الإسلام.

(الأضواء) والمعركة الإيديولوجية

كانت (النجف) و(التضامن الإسلامي)، (رسالة الإسلام) وأسبوعية

---

(١) Wiley, op. cit., pp. 34-5 and 157-9.

(٢) المصدر نفسه. جُمعت هذه العناوين من صحف إسلامية نجفية ومقابلات مختلفة.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٨ ـ ١٥٩.



(الفيحاء) من بين الصحف الصادرة في النجف والناصرية والحلة، التي كانت ترمي إلى نشر الأفكار وتربية الأتباع على الآراء الجديدة التي قام بصياغتها «المجتهدون» في عجالة لمواجهة التهديدات الإيديولوجية.

كانت **(الأضواء)**، وهي الصحيفة الناطقة باسم (جماعة العلماء)، يملكها رسمياً الشيخ كاظم الحلفي، وهو «عالم» نجفي لم يكن يتمتع بنفوذ معين[(١)]. إذ لم يظهر اسم الحلفي مطلقاً في قائمة (جماعة العلماء) ولا ضمن النشطاء، صغاراً كانوا أم كباراً. ويبدو أنه كان مستعداً لوضع اسمه على تلك النشرة من قبيل الرعاية الاجتماعية. وكان هذا تكتيكاً ماهراً أضفى على المطبوع لبوساً حيادياً. كانت **(الأضواء)** تحمل طابعاً فريداً، وكان الصدر ينشر فيها عموداً منتظماً تحت عنوان (رسالتنا)[(٢)].

إن حقيقة أن يلجأ «علماء» النجف إلى إصدار صحيفة دورية تعتمد مناقشة الأفكار والسجال هي بحد ذاتها، ذات دلالة بالغة في البيئة الساكنة، حتى ذلك الحين، لمدينة النجف[(٣)]. وفي الواقع، فحتى قبل بضع سنوات من هذا الوقت، كانت فكرة أن يقوم أي رجل دين بقراءة مجلات أو أدبيات حديثة من شأنها أن تثير فضيحة. ولقد وصف محمد مهدي شمس الدين كيف أنه اضطر ذات مرة إلى إخفاء بعض المجلات وأن يلجأ إلى السرية التامة في قراءة الكتب الحديثة[(٤)]. أما بحر العلوم فإنه يتذكر الآن أن الشعر الذي كتبه خلال تلك الفترة لم يكشف عنه لأصدقاء مقربين إلا بعد مرور عدة عقود، وذلك خوفاً من أن يتهم يومذاك بالانغماس في الوثنية الحديثة[(٥)]. ومع أن **(الأضواء)**

---

(١) الصدر، المصدر المذكور، ص٧.

(٢) نشرت المقالات بعد وفاته في مجموعات متفرقة تحت العنوان نفسه: الصدر، رسالتنا، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، [يفترض أن معدّ الطبعة هو محمد عبد الجبار] وكذلك: رسالتنا، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ للهجرة، ١٩٨٢، مع مقدمة بقلم محمد حسين فضل الله؛ وانظر كذلك Rieck, Andreas (ed. trns.) (1984).

(٣) Mallat, (1993), op. cit., p. 16.

(٤) شمس الدين (١٩٩١، ١٩٩٥)، المقدمة؛ شرارة (١٩٩٦)، ص٣٢ ـ ٣٣، ٤٠ ـ ٤١؛ شبر (١٩٩٠)، المجلد ٢، ص٣٥٢.

(٥) المصدر نفسه. وكذلك بحر العلوم، مقابلة.

لم تستمر أكثر من سنتين أو ثلاث[١]، فإنها لعبت دوراً هاماً في تأسيس تقاليد فكرية جديدة وتزويد صغار «العلماء» والمقربين من المتعاونين معهم من عامة الناس بشعور ما بالمعنى والهوية. ولهذا، فإن (**الأضواء**) ملأت، بمعنى من المعاني، فراغاً إيديولوجياً فعلياً في حركة العلماء» النجفيين بشكل عام. وكما قال محمد حسين فضل الله، فإن نشر تلك الدورية فتح أعين الناس وقلوبهم على التحديات الجديدة[٢]:

«استطاعت [**الأضواء**] أن تدخل الفكر الإسلامي الجديد في وعي الجيل الجديد من طلاب العلم الديني هناك، واستطاعت ـ من خلال ذلك ـ أن تفتح الصراع المرير بين المحافظين والمجددين في داخل الحوزة.. وكان من نتائج ذلك دخول الحوزة في خط الصراع السياسي بين الإسلام وبين السلطة»[٣].

لقد جمعت مساهمات الصدر في (**الأضواء**) في كتاب واحد بعنوان (**رسالتنا**)، وكان هذا عنوان عموده فيها. وقد نشر الكتاب أول مرة في النجف في العالم ١٩٦٨ على يد عبد الحسين البقال[٤]. وظهرت الطبعة الثانية في بيروت في العام ١٩٨١ مع مقدمة كتبها محمد حسين فضل الله، يفترض أن محمد عبد الجبار هو الذي قام بتحريرها[٥] واحتوت كلتا هاتين الطبعتين على ست عشرة مقالة تمس شتى المواضيع، مكتوبة بالأسلوب الإسلامي النجفي المعروف بوضوحه، وشحنته المتقدة، وروح التحريض، وتقاليده الكلية الأخلاقية الموغلة في التبسيط، ومفاهيمه الشمولية ـ مترعة بمشاعر الحزن والتأسّي والأمل. أما الطبعة الثالثة التي نشرت في طهران فإنها تدعي، خطأً، بأن جميع المقالات الستة عشر هي بقلم «الشهيد الصدر» فاستناداً إلى طبعة بيروت التي قام بتبويبها ناشط (الدعوة) محمد عبد الجبار بعد نشرها، فإن

(١) إن تأريخ التوقف عن الصدور غير واضح. انظر Mallat, op.cit.,p7 - 16 .

(٢) الصدر، رسالتنا (١٩٨٢)، ص١١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص٧.

(٥) مقابلة مع محمد عبد الجبار الذي قيل إنه كان مسؤولاً عن فرع حزب الدعوة في الكويت وأصبح في وقت لاحق عضواً في المكتب الإعلامي لـ (الدعوة).



مساهمة الصدر اقتصرت على الأعداد الخمسة الأولى، من (**الأضواء**)، ثم اضطر إلى الاستقالة في ظروف سوف نأتي على ذكرها لاحقاً. فإذا كانت للصدر أربع، أو ربما خمس مساهمات في خمسة أعداد فقط، لماذا إذاً يكون لدينا ستة عشر تعليقاً افتتاحياً منسوباً إليه؟ يؤكد عبد الجبار بأن شمس الدين والصدر هما اللذان كتبا المقالات، ولا توجد سوى ثلاث مقالات تشخّص على أنها فعلاً من تأليف الصدر. وثمة مقالة ملتبسة ربما يكون هو كاتبها.

وقد نشرت افتتاحيات فضل الله ومساهماته الأخرى في (**الأضواء**) في بيروت في العام ١٩٨٠ تحت عنوان (**آفاق إسلامية ومواضيع أخرى**)(١). ويكشف جميع ما نشر في مجموعات الصدر وفضل الله مزاج التفكير ونمطه السائدين في صفوف صغار «العلماء» في النجف يومذاك. وتدور مساهمات الصدر الأربع حول مسألة رئيسية، هي إحياء «الأمة» الإسلامية، والحاجة إلى «رسالة» لمواكبة تحديات الحضارتين الرأسمالية والماركسية. أما مخاوفه وآماله فقد صيغت بلغة فلسفية تعبر عن القراءة الإسلامية، لتتصادى مع الأفكار التي ضمها بين دفتيه كتابه (**فلسفتنا**)، ولم تُثرْ أية قضايا سياسية، ولم يأت ذكر لأية أحداث سياسية ملموسة. فاللغة تجريدية خالصة. وسنقوم في الجزء الخامس من هذا الكتاب بمناقشة الموضوعات الحضارية الأساسية للصدر. ومع ذلك، فإننا في هذه المرحلة سوف نلقي نظرة سريعة على موضوعات (**الأضواء**).

في المقالة الأولى (انظر الجدول ٥/ ٢) الموسومة «الشرط الأساسي لنهضة الأمة» يؤكد الصدر على الحاجة إلى نظام يسميه «المبدأ». فيقول:

«... أن يتوفر لديها (المبدأ) الصالح الذي يحدد لها أهدافها وغاياتها ويضع لها مثلها العليا... ونحن نعني بتوفر المبدأ الصالح في الأمة وجود المبدأ الصحيح (أولاً) وفهم الأمة له (ثانياً)»(٢).

«... فالمبدأ موجود لديها متمثل في دينها الإسلامي... وسيبقى أبد

---

(١) Mallat, (1993), p. 1.

(٢) الصدر، رسالتنا، المصدر المذكور، ص٢١.



الدهر أقوى على تحمل أعباء القيادة... وتوجيه الأمة وجهتها، والارتفاع بها من نكستها إلى مركزها الوسطي من أمم الأرض»[1].

الجدول ٥/ ٢:
كُتّاب وتواريخ نشر افتتاحيات (الأضواء)

رقم الافتتاحية	الكاتب	التأريخ الهجري	التأريخ الميلادي
١	الصدر	١٣ ذي الحجة ١٣٧٩	١٩٦٠/٦/١١
٢	الصدر	١ محرم ١٣٨٠	١٩٦٠/٦/٢٦
٣	الصدر	١ صفر ١٣٨٠	١٩٦٠/٧/٢٦
٤	شمس الدين	١٥ صفر ١٣٨	١٩٦٠/٨/٩
٥	ربما الصدر	غير متوفر	غير متوفر
٦	شمس الدين	١ ربيع الأول ١٣٨٠	١٩٦٠/٨/٢٤
٧	شمس الدين	١٥ ربيع الثاني ١٣٨٠	١٩٦٠/١٠/٧
٩	شمس الدين	٢٠ جمادى الأولى ١٣٨٠	١٩٦٠/١٠/٢٣
١٠	شمس الدين	١ جمادى الآخرة ١٣٨٠	١٩٦٠/١١/٢٢
١١	شمس الدين	١ رجب ١٣٨٠	١٩٦٠/١٢/٢١
١٢	شمس الدين	١ شعبان ١٣٨٠	١٩٦١/١/٢٠
١٣	شمس الدين	رمضان ١٣٨٠	١٩٦١/٢/١٩
١٤	شمس الدين	١ شوال ١٣٨٠	١٩٦١/٣/١٧
١٥	شمس الدين	١٥ شوال ١٣٨٠	١٩٦١/٤/١
١٦	شمس الدين	١٥ ذي القعدة	١٩٦١/٥/١

إن المشكلة، إذاً، هي أن الأمة لديها المبدأ وهي على العموم تؤمن به، لكنها لا تملك العنصر الثالث، أي «فهم» مبدئها هي[2]. ويبدو «هذا التناقض غريباً لأول وهلة حسب قوله[3]. ويعزى الاختلاف إلى:

(١) المصدر نفسه، ص٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.



«المؤامرت... من أبناء الصليبيين المستعمرين أعداء الإسلام التاريخيين. تلك المؤامرات... التي شنوها على الأمة وكيانها حتى انتهت بالغزو الاستعماري المسلح، فلم يكن للغزاة همّ بعد القضاء على كيان الإسلام الدولي إلا أن يباعدوا بين الأمة ومبدئها»[١].

أعلنت دورية (**الأضواء**) التزامها بوضع حد لهذا الطلاق والعمل على إعادة توحيدهما. وتقول المقالة الثانية[٢] المعنونه (رسالتنا والدعاة) بأن للرسالة الإسلامية ثلاثة أوجه:

أولها: الطبيعة «**العقائدية التي تسبغ على الرسالة... طابعاً تقديسياً يقينياً**»[٣].

أما ثانيها: فهو «**الأمل**».

وثالثها: هو «... **الدافع الذاتي**»[٤]. وكان من شأن هذه العناصر أن تحشد الدعاة الإسلاميين.

وفي المقالة الرابعة (رسالتنا ومعالمها الرئيسية)[٥]، يحدد الصدر هذه الرسالة بمصطلحات فلسفية تجريدية. فالرسالة تقوم على أساس:

«أولاً: النظرة الروحية إلى الحياة والكون بصورة عامة، ولا تعني الروحية هذه إنكار المعاني المادية للكون... فالإسلام يعترف بالحقائق الروحية والمادية إنما يربط تلك الحقائق جميعاً بسبب مشترك أعمق وهو الله تعالى»[٦].

(١) المصدر نفسه، ص٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٧ ـ ٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٨.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٠ ـ ٣١.
(٥) المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٤٧.
(٦) المصدر نفسه، ص٤١.



«وثانياً: الطريقة العقلية في التفكير [بمواجهة] الطريقة (التجريبية) التي تقصي العقل عن هذا المجال...»[1].

«وثالثاً: المقياس العملي العام الذي بشّر به الإسلام على أساس نظرته العامة للحياة والكون... وهذا المقياس يشمل جميع الميادين العملية للإنسان من فردية أو اجتماعية ويشمل مختلف الحقول الاجتماعية من سياسية واقتصادية وأخلاقية»[2].

يتم تقديم «السردية الكبرى» للصدر بصفتها مجابهة حضارية ومعلماً ثقافياً خاصاً. أما المقالة الرابعة له في هذه المجموعة فإنها مكرسة للإسلام بصفته الأساس الذي يجب أن تبنى عليه حضارة كاملة[3]. وبالنسبة إلى الصدر، فإن الحضارة الغربية «قائمة على أساس إيديولوجي هو «الديمقراطية»، أي الحريات الرئيسية في ميادين الفكر والدين والسياسة والاقتصاد»[4]. أما الحضارة الأخرى، أي «الحضارة الماركسية» التي تتنافس مع الحضارة الرأسمالية، فإنها تنطوي على نظرة مادية للعالم والحياة والمجتمع والتأريخ بصفتها الأساس الإيديولوجي لها[5]. ويحذر المسلمين من القبول غير الناقد أو الرفض الشامل للفكر الغربي[6]. ولكن هذا الموقف البراغماتي سرعان ما ينقلب تقريباً حينما يحض الصدر بقوله: (ثانياً)، إن على المسلمين الواعين أن يجعلوا من الإسلام القاعدة الفكرية والإطار العام لكل الفكر الحضاري والمفاهيم الحضارية حول الكون والحياة والإنسان والمجتمع[7].

وفي الجانب الآخر، تتناول مقالات شمس الدين موضوعات وقضايا أوسع: الوحدة والتماسك الاجتماعيين، تفكك المسلمين والحاجة إلى إعادة

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٩ ـ ٥٤.
(٤) المصدر نفسه، ص٤٩.
(٥) المصدر نفسه، ص٥٠.
(٦) المصدر نفسه، ص٥١ ـ ٥٢.
(٧) المصدر نفسه، ص٥٣.



اللحمة، الاستعمار، الصليبيين، اغتصاب اليهود لفلسطين، الإسلام والتقدم، روحانية الإسلام مقابل المادية الأوروبية، الإسلام والإصلاح، الإسلام والتأريخ، الإسلام مقابل الاستعمار. وتعرب هذه الموضوعات عن الأسى على انحسار الإسلام ديناً وحضارة، وعلى فقدان وحدة الأمة الإسلامية، وعلى انتصار الصليبيين. وهذا هو النص الإسلامي النجفي الأول الذي يتناول القضية الفلسطينية ـ اليهودية (فالمثال السابق الوحيد المتوفر هو (**محاورات**) كاشف الغطاء).

وكما في مقالات الصدر، يقدم شمس الدين الإسلام بصفته البديل الأوحد عن الحضارة الغربية. إنه مَعْلَم ثقافي، نظرة فلسفية للعالم، قوة لتحقيق التماسك الاجتماعي، مصدر للتجديد والتقدم. وبشكل عام تتصادى أفكاره الموجزة هنا مع الدعوة التي كان محمد حسين كاشف الغطاء قد أطلقها[١]. والمعروف أن الموضوعات الرئيسية لهذا المجتهد هي:

١ ـ هجوم عنيف على الاستعمار الأوروبي الغربي وعلى قيامه باستعمار العالمين العربي والإسلامي. ويُعَدّ الغرب مسؤولاً عن تدهور الإسلام.

٢ ـ إن التهديد الذي تمثله الشيوعية هو ناتج ثانوي لفقر الأقطار العربية والمسلمة وتأخرها وضعفها الذي سببه الغرب بالدرجة الرئيسية.

٣ ـ خسارة فلسطين نتيجة لمؤامرات الغرب.

٤ ـ يحتوي الإسلام على مثل عليا لإصلاح المجتمعات المسلمة وتقدمها.

٥ ـ «العلماء» ملزمون بالتدخل في السياسة من خلال النصح والإرشاد والوعظ.

لقد صيغت هذه الدعوة بروحية عروبية تتحدث بلغة معاداة الغرب، والإصلاح، والنشاط السياسي[٢]. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ مدى تأكيد

(١) انظر كاشف الغطاء، محاورات (١٩٥٤).

(٢) Batatu (1978), p. 295, 446; also Mallat (1993), p. 36؛ غير أن ملاط Mallat يختزل دعوة كاشف الغطاء إلى نقطتين: (أ) إصلاح الإسلام، و(ب) ما لم يُنجَز الإصلاح، فإن=



الصدر على الجوانب الأولى والثانية والأخيرة، بينما يؤكد شمس الدين و«العلماء» اللبنانيون (والمدرسة اللبنانية عموماً) على موضوعات وجوانب أخرى تتصل بفلسطين والعروبة عموماً، حتى في تلك المرحلة المبكرة.

وكما يمكننا أن نتلمس، فإن دورية (**الأضواء**) واصلت زخماً كان موجوداً فعلاً منذ أوائل خمسينات القرن العشرين. ومع ذلك، ففي هذا المفصل التأريخي لم تتم مواصلة «الزخم» بكتابات «المجتهدين» من ذوي المراتب الأولى مثل كاشف الغطاء الذي كان يتمتع بسمعة عالمية، بل من خلال كتابات «المجتهدين» المبتدئين الشباب الباحثين عن مخرج للنجاة. كما أن ذلك الزخم كان جزءاً من مشروع جمعي أكثر من كونه دعوةً مفردة.

كان لكاشف الغطاء، المولود في العام ١٨٧٦، تأريخ مديد وناجح من العمل. وحينما استحثه السفيران الأمريكي والبريطاني، في العام ١٩٥٣، على محاربة الشيوعية، كان كاشف الغطاء في السابعة والسبعين من عمره وكانت له آنذاك صلات متشعبة وواسعة النطاق في كل أرجاء العالم الإسلامي. وخلال عمله الطويل حضر مؤتمرات في باكستان وإيران ولبنان ومصر، وكان حاضراً في كل تجمع إسلامي رئيسي خلال النصف الأول من القرن العشرين. وكان قد لعب دوراً بارزاً في مقاومة الغزو البريطاني للعراق، فتشكلت آراؤه في تلك الحقبة المحتدمة بمجابهة الأمبريالية[١]. لقد كانت دعوة كاشف الغطاء في جوهرها دعوة سياسية. أما دعوة المصلح الآخر، حسين المظفر[٢]، فقد كانت تربوية بالأساس. ولقد توحد الجانبان في أنشطة القطاع الشاب من (جماعة العلماء في النجف)، الذين عبروا عن آرائهم في (**الأضواء**). وعلى إثر ذلك، توسعت (الجماعة) لتضم «علماء» بغداد، مثل

= الصهيونية والشيوعية، وهما مصدرا التهديد الرئيسيان، سوف تواصلان تقدمهما بلا رادع. أما فكرة الإصلاح فتكاد ألا تجري مناقشتها. الإسلام في هذه النصوص السجالية، التي تتركز بصورة رئيسية ضد الأمريكيين والبريطانيين، يُعدّ بلا نقاش العقيدة الصلبة والنقية. أما فكرة تزييف الدين، التي كثيراً ما تتكرر في خطاب الإصلاحيين، فإنها غير مبحوثة.

(١) كاشف الغطاء (١٩٥٤، ١٩٨٠)، ص٣ ـ ١٠.

(٢) بحر العلوم، وتقي، مقابلات.



مرتضى العسكري الذي كان يحاضر في (الحسينية المباركة) في الكرادة الشرقية ببغداد[١].

الانشقاقات وتراجع الصدر

لم يمض وقت طويل حتى اندلع شقاق عقائدي/ تنظيمي وسياسي في صفوف المجموعة أدى إلى استقالة الصدر من (**الأضواء**) في صيف العام ١٩٦٠. فقد أثار العمود الذي كان الصدر يكتبه في (**الأضواء**) تحت عنوان (رسالتنا) موجةً من الانتقاد جاءت من شتى أوساط كبار «العلماء» داخل (الجماعة) وخارجها. فقد اتّهم الصدر بتقديم آرائه «الفلسفية» الشخصية وكأنها تمثل آراء جميع «العلماء». ولاحظ نقاد بأن التعليقات التي كتبها الصدر كانت تكرر حرفياً فقرات من (**فلسفتنا**). كما أن الصدر لم يكن يرفع المسودات الأولية لـ (**الأضواء**) إلى اللجنة التوجيهية، فكان بذلك يخرق حقها في الإشراف على الصحيفة[٢]. بل إن بعض «العلماء» تساءل ما إذا كانت (**الأضواء**) لسان جماعة كبار «العلماء» أم صحيفة تابعة لشخصية «ثانوية»، بل «متتلمذة»، مثل الصدر الذي لم يكن، بعد هذا وذاك، قد بلغ مرحلة التأهل للعضوية بعد. وشن النقاد هجوماً شخصياً على الصدر وطالبوا بفرض المزيد من الرقابة على الصحيفة.

كان الانتقاد ينبع، في جزء منه، من التنافسات الداخلية التقليدية النجفية. بيد أنه كان في الوقت نفسه ينطوي على باعث عقائدي، ألا وهو رفض «العلماء» المحافظين للأفكار التجديدية التي عبرت عنها الافتتاحيات. كما كان هناك باعث سياسي قوي له علاقة بالنزاع ما بين إيران ومصر. وتعتقد أوساط (الدعوة) بأنه كانت هناك حملة سياسية أخرى ضد الصدر كان يقودها حسين الصافي، وهو محام بعثي نجفي تربطه بمحسن الحكيم صلات قوية،

---

(١) عبد الجبار، والعسكري، مقابلات. كذلك أنظر Wiley (1992), p. 34-35.
(٢) سامي العسكري، مقابلة.



كما كان داعماً للعمل الإسلامي المناهض للشيوعية ومعارضاً للإصلاح الذي يدعو إليه (حزب الدعوة)[1].

ثم إن الصدر نفسه لم يكن واضحاً بشأن البواعث الدقيقة أو هوية شتى الأطراف الواقفة وراء ذلك الهجوم. وتُلقي الرسائل التي كتبها إلى محمد باقر الحكيم الضوء على بعض جوانب الحدث[2].

« . . . لقد كان بعدك [بعد سفرك إلى لبنان] أنباء وهنبثة وكلام وضجيج وحملات متعددة جُندت كلها ضد صاحبك [الصدر نفسه] وبغية تحطيمه. . . ابتدأت تلك الحملات في أوساط الجماعة التوجيهية المشرفة على الأضواء أو بالأحرى لدى بعضهم ومن يدور في فلكهم. . . ثم تضاعفت الحملة وإذا بجماعة تنبري من أمثال (حسين الصافي) ـ ولا أدري ما إذا كانت هناك علاقة سببية وارتباط بين الحملتين أو لا. . . »[3].

وفي السادس من ربيع الأول ١٣٨٠هـ (٣١/ ٨/ ١٩٦٠) كتب الصدر يقول:

«هدأت ـ والحمد لله ـ حملة جماعة العلماء عليها [**الأضواء**] بعد أن تم إشعارهم بأنهم المشرفون عليها»[4] (أي الأعضاء الثلاثة في اللجنة التوجيهية)[5].

إلتجأ الصدر إلى خاله الذي سعى إلى ترضية أولئك الذين أساء إليهم إهماله إياهم. كما أخبرهم مرتضى آل ياسين بأن الصدر سيتوقف عن مساهمته

---

(١) الحائري، كاظم (١٩٧٧)، ص٧٤.

(٢) محام وشخص معمّم سابقاً، وكان بعثياً. انظر الحائري، المصدر نفسه، ص٧٤.

(٣) الرسالة مؤرخة في صفر ١٣٨٠، أي بعد ٢٦ تموز/يوليو ١٩٦٠. وكانت معنونة إلى باقر الحكيم الذي أعاد طبعها في مقالة له في أسبوعية (**الجهاد**)، العدد ١٤، جمادى الثاني ١٤٠١. انظر الحائري، المصدر نفسه، ص٧٤.

(٤) إن الأشخاص الثلاثة المذكورين في الفقرة الأخيرة يفترض أن يكونوا آيات الله مرتضى آل ياسين وحسين الحمداني وخضر الدجيلي.

(٥) الحائري، المصدر المذكور، ص٧٦.



في الصحيفة[١]. وهكذا استقال الصدر ليتجنب ما بدا أنه توتر لا ضرورة له. وتولى أحد صغار رجال الدين آنذاك، هو اللبناني محمد حسين فضل الله، مسؤولية الصحيفة تحت إشراف (الجماعة)، واستأنفت (**الأضواء**) عملها دونما لغط كبير. ومن الواضح أن الحملة لم تكن موجهة ضد (**الأضواء**) في حد ذاتها بل ضد الصدر نفسه، وبالتالي ضد نهجه التجديدي وموقفه السياسي.

يقول باقر الحكيم بأن الحملة كانت من تخطيط حزب البعث أيضاً. ويقوم استنتاجه هذا على أساس الدور الذي لعبه المحامي، المعمَّم سابقاً، حسين الصافي المذكور في رسائل الصدر. ومن وجهة نظر الحكيم، فقد:

«كانت الواجهة في هذه الهجمة بعض من ينتسب إلى أهل العلم، ولكن كانت يد حزب البعث وراءها حيث يطرح السيد الأستاذ في بعض رسائله بأن المحامي (حسين الصافي) الذي كان معمماً من قبل، ومن عائلة علمية وله صلات شخصية وطيدة ببعض أهل العلم، ومسؤول حزب البعث العربي في النجف الأشرف، كان وراء هذه الحملة»[٢].

ومن الجدير بالملاحظة أنه خلال تلك الفترة لم تكن هناك أية صراعات إيديولوجية بين طبقة رجال الدين وحزب البعث. ففي الواقع، كانت كلا المجموعتين تتشاركان في قضية واحدة تجمعهما، هي كفاحهما المرير ضد الزعيم عبد الكريم قاسم والشيوعيين.

كانت للهجمات السياسية ضد الصدر علاقة كبيرة بانشقاق رئيسي داخل دوائر «المجتهدين» الشيعة في النجف وغيرها. وكان سبب هذا الانقسام يعود بصورة رئيسية إلى المجابهة بين إيديولوجيتين متعارضتين: القومية العربية لعبد الناصر وموقف الشاه المؤيد للغرب وإسرائيل.

ولغرض إدراك التبعات الكاملة للحدث ضمن الإطار النجفي، فإن من الضروري العودة إلى شهر شباط/ فبراير ١٩٥٩ حينما قام محمود شلتوت،

(١) المصدر نفسه، ص٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٤.



شيخ جامعة/مسجد الأزهر ـ وهي مؤسسة دينية سنية ـ بإصدار فتوى تعترف بالمذهب الجعفري أو بالشيعة الاثني عشرية بصفتها مدرسة إسلامية شرعية إلى جانب مدارس الشرع السنية الأربع الأخرى[١]. ومنذ ذلك الحين أضيف الفقه الشيعي إلى المنهج الدراسي في الأزهر، الذي كان منهجاً سنياً صرفاً حتى ذلك الحين. ولقد قامت الفتوى على محاجات «تأريخية وبراغماتية»[٢]، ونادت بوحدة المسلمين والتسامح ما بين مختلف المدارس في الإسلام، ونبذ التحيّز. كما قام شلتوت بطباعة مؤلف العلامة العاملي الموسوم **(وسائل الشيعة)**، وهو مصدر شيعي موثوق، وكذلك كتاب الطبري **(مجمع البيان)**، وهو تفسير شيعي للقرآن الكريم[٣]. وكان من شأن هذه الخطوات أن تعزز التفاهم والتقارب ما بين رجال الدين الشيعة والسنة. وقد سبقت فتوى شلتوت سلسلةٌ من مبادرات شيعية مشابهة. ففي العام ١٩٤٧، أنشأ الشيعي الإيراني محمد تقي قمي (دار التقريب) في القاهرة سعياً وراء تحقيق قدر أكبر من التفاهم الشيعي ـ السني. وفي العام ١٩٥٣، تبادل «المجتهد» الشيعي العراقي الأبرز محمد حسين كاشف الغطاء رسائل مع رئيس الجمهورية الموقت في مصر، محمد نجيب.. وكان كاشف الغطاء قد قام بزيارة القاهرة عدة مرات في وقت سابق من أجل تعزيز مثل هذه التطورات[٤]. كما كانت لشلتوت «سلسلة من المراسلات الودية» مع زعيمين شيعيين في العراق هما محمد الخالصي ومحمد حسين كاشف الغطاء[٥].

على ضوء هذه الخلفية يمكننا الآن أن نتناول مسألة المجابهة التي حدثت في تموز/يوليو ١٩٦٠ بين الرئيس المصري عبد الناصر، وشاه إيران. فحينما اعترفت إيران بإسرائيل اعترافاً واقعياً، ردت مصر بأن قطعت جميع

---

(١) Enayat, (1982), p. 50.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٩؛ كاشف الغطاء (١٩٥٤، ١٩٨٠)، ص١٢٣.

(٥) Enayat, op. cit., p. 49; On Azhar and Shi'ism, see, Bagley, F.R.C, MW, v. L, 1960, pp. 122-9.



علاقاتها الدبلوماسية مع إيران. فكان أن دعا شلتوت جميع المسلمين إلى «الجهاد» ضد الشاه بسبب موقفه الموالي لإسرائيل، وأرسل نداءه هذا إلى مختلف المراكز الإسلامية[١]. ومن الثابت أن الصدر توجه بسؤال إلى آية الله العظمى محسن الحكيم حول موقفه من الإيرانيين[٢]. فتلقى منه جواباً يعبر عن عدم الرضا عن موقف الشاه المؤيد لإسرائيل.

قام الصدر بتسريب موقف الحكيم بطريق ما، ولعل هذا التسريب ـ المقصود أو غير المقصود ـ هو الذي تسبب في إثارة الضجة الكبيرة ضد الصدر. وحملت شكاوى الصدر (التي احتوتها رسائله إلى باقر الحكيم) تأريخ شهر صفر والسادس من ربيع الأول ١٣٨٠، ويوافق هذان التأريخان ١٦ تموز/يوليو و٣١ آب/أغسطس ١٩٦٠، وهي الفترة التي حلّت مباشرةً بعد المجابهة بين عبد الناصر والشاه. ولربما كان حضور اللبنانيين فضل الله، وشمس الدين (اللذين كانت لديهما ميول عروبية وأعربا عن غضبهما الصريح إزاء فقدان فلسطين انسجاماً مع موقف كاشف الغطاء) قد شكل عاملاً آخر ترك أثره على استفسار الصدر وتسريب موقف الحكيم.

ويتحدث فضل الله بوضوح عن التأثر بالثورة المصرية رغم طابعها القومي، وعن التعايش مع القضية الفلسطينية بأسلوب مسؤول منذ البداية[٣].

ويتذكر «المجتهد» اللبناني كذلك أنه كتب، وهو في سن الثانية عشرة، قصيدة دفاعاً عن فلسطين في ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨[٤].

ويبدو أن الدوائر الدينية في النجف انقسمت إلى آراء متضادة. فقد كان بعضهم يدعم الشاه بصفته يمثل دولة شيعية لا يصح، حسب قولهم، شن أي

---

(١) Enayat, Ibid., p. 50.

(٢) العسكري، مقابلة.

(٣) حول موقف شمس الدين من خسارة فلسطين، انظر الصدر، رسالتنا (١٩٨٢)، ص٦٠. حول موقف فضل الله، انظر (دراسات فلسطينية)، العدد ٢٣، صيف ١٩٢٥، ص٩٣ ـ ١٢١، وبشكل خاص ص٩٥.

(٤) (دراسات فلسطينية)، المصدر نفسه، ص٩٤.



هجوم عليها، وأن مصر، بعد هذا وذاك، كانت دولة سنية. وبالمقابل، أعلن آخرون دعمهم لعبد الناصر وتهليلهم لموقفه ضد الشاه، في حين اعتمدت مجموعة ثالثة الحيدة[1].

من الواضح أن آية الله العظمى محسن الحكيم لم يكن راغباً في إلحاق الضرر بعلاقاته مع شاه إيران. ولربما كان القصد من جوابه للصدر أن يبقى الأمر في طي الكتمان. ومن الناحية الأخرى، انهالت على الحكيم برقيات وطلبات تناشده إدانة حركة الشاه المؤيدة لإسرائيل، فاستجاب لها. وهكذا، أرسل بأسلوبه الدبلوماسي المهذب رسالة إلى آية الله البهبهاني في طهران يعلمه فيها بحالة الجيشان والاحتجاج في صفوف المسلمين نتيجة لاعتراف إيران بإسرائيل ويعبر فيها عن أمله في أن يصار إلى تقديم المشورة للمسؤولين الإيرانيين وتذكيرهم بواجباتهم الإسلامية[2]. ولا تحتوي الرسالة على أي احتجاج مباشر ولا يرد فيها أي ذكر شخصي للشاه. ونشرت البرقية، ولكن من غير الواضح إنْ كان نشرها في **(الأضواء)** وصحيفة **(الحياد)** السنية بتخويل فعلي من الحكيم أم لا. ولا بد أن يكون التسريب الصحفي قد تجاوز الخيط الدبلوماسي الرفيع في النجف، الأمر الذي أثار غضب الشخصيات الموالية للشاه وأسهم في الحملة الواسعة المتشابكة ضد الصدر. واستأنفت **(الأضواء)** صدورها بدون الصدر. ولقد أثبتت ثقته المفرطة، التي اكتسبها من أسرته أو راعيه أو تقدمه في الحياة الأكاديمية، كونها محطِّمة للذات.

لقد أدى انسحاب الصدر من **(الأضواء)** إلى توسيع نطاق نشاطه في ميدان الإنتاج الفكري لأطاريح إسلامية جديدة، فأصبح الآن قادراً على تكريس جهوده لإنجاز **(اقتصادنا)**، وهو مجلد ضخم يتألف من ٧٠٠ صفحة.

بمعنى من المعاني كان هذا التراجع يمثل نكسة ستليها نكسة أخرى ذات صلة بعلاقته بنشاط (حزب الدعوة)، غير أنه كان في الوقت نفسه دليلاً دامغاً

---

(١) العسكري، والربيعي، مقابلات.

(٢) يومية **(الحياد)**، العدد ٨٧، ٣١ تموز ١٩٦٠؛ السراج (١٩٩٣)، المصدر المذكور، ص٢٨٦، ٣١٠ ـ ٣١١؛ الحسيني ١٩٩٦٠)، ص٩٣.



على حقيقة أن (جماعة العلماء) لم تكن واقعة تحت نفوذ الصدر، حسب، بل إنها علاوة على ذلك لم تكن على علاقة بـ (حزب الدعوة)، ناهيك عن كونها واقعة تحت نفوذ هذا الحزب أو رعايته[1].

واستناداً إلى جداول أسماء المبادرين إلى تنظيم كل من (الدعوة) و(الجماعة) (انظر الجدول ٥/ ١)، فإن الرابطة الوحيدة بين مشروع (الدعوة) والجسم المنظم لـ (جماعة العلماء) كانت تتمثل في الصدر ومحمد بحر العلوم. وبما أن الأخير انسحب من أي التزام تجاه (الدعوة) في العام ١٩٦٠ بعد وفاة أبيه في ربيع ذلك العام[2]، لم يبق سوى شخص واحدة هو الصدر. ومرةً أخرى، لم يكن بإمكانه، وهو من صغار علماء الدين، أن يضع (جماعة العلماء) تحت نفوذ حزب لم يكن قد اتخذ شكله الواضح بعد.

(جماعة العلماء) و(الحزب الإسلامي): قضايا اجتماعية ـ سياسية

تفاعل جناحا العالم الشيعي، العراق، وإيران، تفاعلاً متبادلاً خلال السنوات التي تلت ثورة تموز/يوليو ١٩٥٨، مثلما تفاعلت التطورات في كلا البلدين.

لقد أدى الإصلاح الزراعي الذي أعلنه الزعيم قاسم في أيلول/سبتمبر ١٩٥٨، أي بعد مضي أقل شهرين على ثورة تموز، إلى استثارة ردة فعل في إيران. ومن الناحية الأخرى، كانت ثورات الفلاحين الناجحة بقيادة الشيوعيين في الصين وجنوب شرقي آسيا وكوبا لا تزال حاضرة في الأذهان بصورة مثيرة للدهشة، وكان الإصلاح الزراعي في كل من مصر والعراق قيد التنفيذ. فقامت الولايات المتحدة بممارسة الضغط على إيران وأثيوبيا لإجراء إصلاحات مشابهة لتفادي زعزعة الاستقرار في الشرق الأوسط، كما أن قطاعاً من النخبة

(١) يقول، بشكل غير مقنع، الكثير من الكتاب والمراقبين والقادة الإسلاميين بأن (جماعة العلماء) لم تكن سوى ملحق بحزب (الدعوة).

(٢) بحر العلوم، مقابلة.



الحاكمة الإيرانية كانت تساورها هموم مماثلة(١). وإزاء مشروع قانون الإصلاح الزراعي المقدم في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٩، أصدر آية الله العظمى البروجردي فتوى أعلن فيها أن المشروع كان يتناقض مع كلٍّ من الشريعة والدستور الإيراني(٢). ومع أن مشروع القانون أُقر في ١٧ أيار/مايو ١٩٦٠، إلا أنه بقي معطلاً. وفي آذار/مارس ١٩٦١ توفي البروجردي. ولقد أشّرت معارضته ووفاته معاً نقطة تحول في انخراط رجال الدين في السياسة وفي تنظيمهم المراتبي (الهرمي).

إن موقف البروجردي «أشّر نهاية للتعاون بين رجال الدين والدولة [الإيرانية] في السياسة العامة»(٣). ولقد بدأ الخميني و«مجتهدون» قياديون آخرون في إيران تحركهم المعادي للشاه بعد وفاة البروجردي لا قبلها(٤). ولم يشعر «المجتهدون» الإيرانيون وحدهم بل العراقيون كذلك بالخلاص من القيود الحائلة دون الاشتراك في السياسة التي كانت قد نجمت عن سنوات من حالة عدم التدخل المشوبة بالاحتراس، التي فرضتها الدولة وقبلت بها المراجع الدينية العليا.

انتقلت «المرجعية» عائدةً إلى العراق، ولم يحدث ذلك بدون تشجيع من الشاه(٥). فعند وفاة البروجردي أرسل الشاه رسالة تعزية إلى السيد الحكيم في إشارة إلى الاعتراف به مرجعاً أعلى جديداً. وكان القصد من هذه الحركة هو إزاحة ضغط رجال الدين عن كاهله وتخليص إيران من مركز قيادي للمعارضة الدينية. ولقد أفرز هذا التبادل للموقع الأعلى في التراتبية أثراً مزدوجاً: فقد حرّر الجيل الجديد (الخميني، ميلاني، طالقاني، شريعتمداري، في إيران) لكي يطور اتجاهاته الخاصة في ظروف فراغ قيادي، وعزّز الجناح

---

(١) الكاظمي (١٩٨٠)، ص٣٣ ـ ٣٤؛ Kazemi, Farhad (1980), pp. 33-4; Abrahamian (1982), pp. 422-423 Graham, Robert, Iran (1987), pp. 40-41; Akhavi, op. cit., p. 93.

(٢) Akhavi, pp. 92-93.

(٣) المصدر نفسه، ص٩١.

(٤) Abrahamian, op. cit., pp. 424-3; Fischer, (1980), p. 164; Akhavi, op. cit., p. 93.

(٥) Mortimer, (1982), p. 361, Akhavi, op. cit., p. 100.



العراقي للمؤسسة الشيعية في وقت كانت عاقدة العزم فيه على مقاومة التغيير الاجتماعي والثقافي لما بعد ١٩٥٨.

ومن المثير للاهتمام ملاحظة الطبيعة المواربة لاستجابات الحكيم. فإنه لم يُدِنْ الإصلاح الزراعي على الملأ أو بشكل مباشر، ولا انتقد بصراحة قانون الأحوال الشخصية، اللذين صدرا في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٨ وكانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٩، على التوالي. وكانت هاتان المسألتان موضع هجوم شنّه «مجتهدون» آخرون ذوو حضور أدنى. كما يقال بأن الحكيم وجّه أربعة من أبنائه (بمن فيهم أكبرهم، محمد يوسف الحكيم) لإرسال برقيات إلى رئيس الوزراء، الزعيم عبد الكريم قاسم، تفيد بأن الإصلاح الزراعي كان خرقاً للشرع الإسلامي الذي يحمي الملكية الخاصة[١]. وفي هذا الوقت أيضاً صدرت فتواه ضد الشيوعية وذلك في شباط/ فبراير ١٩٦٠، أي بعد مضي أيام قلائل على صدور فتوى البروجردي بشأن مشروع قانون الإصلاح الزراعي الإيراني[٢].

وقد يعزى قرار الحكيم بالامتناع عن إبداء المعارضة المباشرة لكلا القانونين إلى طبيعته الحذرة ورغبته في أن ينأى بنفسه عن أمور حساسة كهذه كانت تؤثر على حياة ورفاه ما يقرب من ربع مليون عائلة فلاحية، كان معظمها من الشيعة. وحينما بلغ الفلاحين الخبر المزعوم الذي نسب إلى الحكيم بتحريم الصلاة على أرض مصادرة بموجب قانون الإصلاح الزراعي، فإنهم طالبوا بنص مكتوب دليلاً على صحة ذلك. وفي حالات أخرى أنكر الفلاحون ببساطة أن يكون الحكيم معارضاً لنقل ملكية الأرض إليهم، ذلك لأنهم شيعة وفقراء. وكان ثمة فلاحون أكثر جرأة أنكروا صدور فتوى كهذه على الإطلاق، قائلين بأن الحكيم كان أعقل من أن يتخذ موقفاً كهذا[٣]. ولعل ارتباط الحكيم بالشاه كان عاملاً آخر وراء موقفه المتكتم الحذر.

---

(١) Wiley, op. cit., p. 33.

(٢) Slugletts, (1990), op. cit., p. 196; Akhavi, op. cit., p. 98, Mallat, (1993), op. cit., p. 9-12 and p. 198.

(٣) عبد الرزاق زبير، وهو خبير في الإصلاح الزراعي، وعبد الرزاق الصافي، وهو عضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي، مقابلات.



إن حقيقة قيام كبار ملاك الأرض باختيار اللجوء إلى طلب المساعدة من حزب البعث، كما يؤكد ذلك بطاطو[(١)]، قد تؤشر إلى مدى عدم فاعلية موقف الحكيم في هذه المسألة. ولم يكن الحكيم صريحاً إلا في مواجهة (الحزب الشيوعي). فقد كانت فتواه تحرم الشيوعية وتضعها بمنزلة الكفر، وهذا نصها: «لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعي فإن ذلك كفر وإلحاد أو ترويج للكفر والإلحاد أعاذكم الله وجميع الملسمين عن ذلك وزادكم إيماناً وتسليماً والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[(٢)].

وانضمت شخصيتان أخريان إلى حملة الفتاوى. ففي ٣ نيسان/ أبريل ١٩٦٠ أصدر مرتضى آل ياسين، رئيس (جماعة العلماء) وخال الصدر، فتوى نشرت في أسبوعية (**الفيحاء**) الصادرة في الحلة في ٣ نيسان/ أبريل جاء فيها أن الانتماء للحزب الشيوعي أو تقديم الدعم له هو واحدة من أعظم الذنوب التي يشجبها الدين[(٣)]. أما مهدي الشيرازي، المقيم في النجف، فقد قضى في الشهر نفسه بأن صلاة وصيام المسلمين الذين كانوا قد اعتنقوا الشيوعية غير مقبولين بسبب افتقارهما إلى الإيمان. وفي وقت لاحق أكد الشيرازي في شهر حزيران/ يونيو بأن من غير الجائز للمسلمين أن يشتروا لحماً من قصاب يعتنق المبادئ الشيوعية، وبأن من يحمل مثل هذه القناعات لا يحق له أن يرث أباه[(٤)].

كانت خطوة الحكيم الثانية هي دعم تشكيل ونشاط (الحزب الإسلامي) في العراق. وكان هذا الحزب أصلاً من نتاج (الإخوان المسلمين)[(٥)]. وكانت الحركة تترأسها شخصية دينية من الموصل، هو عبد الله النعمان. وكان من بين أعضائها محمد محمود الصواف، وهو عالم ديني، وعبد الرحمن السيد

---

(١) Batatu, (1978), pp. 869 and passim.

(٢) أوردها: السراج، ص٢٢٥، وعدد من المؤرخين، أنظر: Wiley, p. 36; Slugletts (1990), p. 196; Akhavi, p. 98.

(٣) Batatu, (1978) p. 954.

(٤) Batatu, Ibid., p. 954.

(٥) Khadduri, (1969), p. 145.



محمود الذي تولى قيادة الحركة في العام ١٩٥٨. وقام (الإخوان المسلمون) بنشر تنظيمهم من الموصل إلى بغداد. وسحبت الحركة تأييدها الأصلي للزعيم قاسم واختارت أتباع خط المجابهة على أساس الاعتقاد بأن قاسم كان متعاطفاً مع الشيوعيين[١]. ولا بد أن اتصالات شيعية ـ سنية جرت في أواخر العام ١٩٥٩ وأوائل العام ١٩٦٠ لإطلاق كفاح مشترك معادٍ للشيوعية.

حلّت الفرصة لدخول حزب إسلامي، ربما للمرة الأولى في تأريخ العراق الحديث، إلى ساحة النشاط السياسي الحزبي القانوني، العلني، حينما أصدر الزعيم قاسم (قانون الجمعيات) الذي يشرعن الأحزاب السياسية. أُعلن القانون في ٢ كانون الثاني/يناير ١٩٦٠، وفي ٢ شباط/فبراير قُدِّم طلبان إلى وزارة الداخلية لإجازة مجموعتين إسلاميتين هما (الحزب الإسلامي) و(حزب التحرير الإسلامي). وكان هذا الأخير فرعاً من الحزب الأم الذي أسسه النبهاني في الأردن[٢]. وكان إبراهيم عبد الله شهاب ونعمان عبد الرزاق السامرائي من بين القياديين الموقعين على الطلب. وكان شهاب هو الزعيم الفعلي للحزب الإسلامي، أما السامرائي فقد تولى القيادة بعد مرور شهر حينما انسحب شهاب. ولقد ورد اسم محسن الحكيم ضمن مجموعة الراعين المؤيدين لترخيص الحزب[٣]. فاستناداً إلى (قانون الجمعيات) كان يجب ألا يقل عدد الأفراد الذين يتقدمون بطلب الإجازة عن عشرة، كما كان هناك إلزام بإدراج أسماء عدد من المؤيدين.

كان برنامج الحزب المقدم إلى وزارة الداخلية، والمسمى بـ (الدستور)، يدعو إلى دولة قائمة على أساس الشرع الإسلامي وحكومة تستمد شرعيتها من الدفاع عن الشريعة الإسلامية. ويفيد البرنامج بوجوب القضاء على الإلحاد، وبوجه خاص الشيوعية، ويقول إنه لا يمكن للوحدة العربية أن تتحقق ما لم تتشرب بالشريعة الإسلامية. وينص البرنامج على انتخاب مجلس للشورى يقوم

---

(١) المرجع نفسه، ص١٤٥.

(٢) Dann, (1989), op. cit., p. 379; Khadduri, ibid., pp. 145-6.

(٣) Marr, (1985), p. 168; Khadduri, p. 146.



بدوره بانتخاب رئيس الدولة الذي يقوم هو أيضاً بدوره باختيار مجلس وزراء وهيئة تشريعية من بين أعضاء مجلس الشورى.

أُثيرت اعتراضات رسمية على البرنامج، فأبدى المبادرون إلى تأسيسه استعدادهم لإجراء بعض التعديلات. وكانت وجهة النظر الرسمية تقول بأن للدولة فقط الحق في أن يكون لها دستور وبالتالي فإن على الحزب ألا يطلق هذه التسمية على وثائقه. كما انطوت الاعتراضات على الخشية من أن تكون للحزب ارتباطات بحركة (الإخوان المسلمين) المصرية المحظورة، وفي نهاية آذار/ مارس رفضت وزارة الداخلية طلب تأسيس الحزب استناداً إلى الفقرة (٤) من قانون الجميعات الذي يمنع أية علاقات أجنبية مهما كانت طبيعتها[١]. فقام مقدمو الطلب بعرض قضيتهم أمام محكمة الاستئناف[٢]. وفي ٢٦ نيسان/ أبريل جاء قرار المحكمة لصالحهم. غير أن الحزب لم يستطع البدء بطبع صحيفته اليومية (**الجهاد**) نظراً لأن وزارة الإرشاد رفضت منحه الإجازة اللازمة، فاضطر قادة الحزب إلى اللجوء إلى صحف «صديقة» أخرى مثل (**الحياد**) اليومية ذات الميول العروبية، والتي تطوعت لنشر برنامج الحزب، أو أسبوعية (**الفيحاء**) الشيعية الصادرة في الحلة التي نشرت بعضاً من بياناته ومذكراته[٣]. ونتيجة لذلك عُطِّلت (**الحياد**) لتجرئها على مساعدة الحزب السني المولود حديثاً والمدعوم شيعياً.

إن ظهور حزب إسلامي سني كهذا يرمز إلى جوانب كثيرة ذات صلة بالحركة الدينية ـ السياسية الشيعية. فبالنسبة إلى عامة السنة كان دخول الميدان السياسي أسهل على الدوام، ذلك أن التنظيم المؤسساتي الديني في الإسلام السني جزء لا يتجزأ من بيروقراطية الدولة. وليس هناك وجود لمبدأ (التقليد) الذي يضع العامة من السكان تحت سلطة رجال الدين. ولهذا كان بالإمكان مهاجمة المؤسسة الدينية السنية بسهولة بصفتها جزءاً من نظام الحكم «الفاسد»

---

(١) للاطلاع على تفاصيل حول القانون، انظر من بين مصادر أخرى Dann, pp. 333-337.

(٢) Dann, p. 380; Marr, p. 168, Khadduri, p. 146.

(٣) Dann, p. 381.



متى ما حاولت نزع الشرعية عن الحركة السنية ـ الإسلامية. أما بالنسبة إلى الشيعة في العراق، وقبل هذا وذاك بالنسبة إلى شخص آية الله العظمى محسن الحكيم، كان إنشاء حزب سياسي إسلامي يمثل قطيعة مع تقاليد الماضي. وإذا أمعنا النظر، يبدو أن الحكيم كان مستعداً للقتال بأيادي الآخرين. فلقد شجع تشكيل (جماعة العلماء) دون أن ينغمس بشكل مباشر فيها، لا بصفته عضواً ولا راعياً. كما حث أبناءه على إدانة الإصلاح الزراعي، في حين أنه لم ينبس أبداً ببنت شفة ضده بصورة علنية. وأخيراً، فإنه كان أحد رعاة تأسيس حزب إسلامي سني، لكنه لم يَدَعْ مطلقاً أي رجل دين شيعي ينخرط في إنشاء تنظيم حزب إسلامي شيعي. فلقد ظل على الدوام ينأى بنفسه على مبعدة ما ـ مبعدة تكفي لأن تمنح موقع المرجع الأعلى هالة من السلطة العليا التي تسمو فوق جميع الأحزاب المتنافسة، من جهة، وتحمي موقعه في حالة حدوث نتائج عكسية في ميدان السياسة هذا، من الجهة الأخرى.

إن حقيقة وجود حزب إسلامي يقوده سنة، إنما يرعاه شيعة كذلك، وباعتباره التنظيم الإسلامي الناشط الوحيد، تُعَزِّز في حد ذاتها الفرضية القائلة بأن (حزب الدعوة) كان في العام ١٩٦٠ لا يزال في مرحلته الجنينية ولم يتقدم سوى خطوة واحدة على التصورات المفاهيمية السابقة للعام ١٩٥٨. أما الافتراض القائل بأن (الحزب الإسلامي) كان قد تشكل على يد (الإخوان المسلمين) ويد (حزب الدعوة) معاً فإنه افتراض يفتقر إلى أدلة موثقة[١]. فإن (حزب الدعوة)، الحريص جداً على تأكيد مبدأ وحدة المسلمين، لم يقدم أية وثيقة حزبية تشير إلى وجود تعاون سابق له مع (الإخوان المسلمين) العراقيين في العام ١٩٦٠. ذلك أن أقدم وثيقة يمكن لـ (حزب الدعوة) أن يدعي إصدارها بصفتها بياناً إيديولوجياً أو سياسياً تعود إلى أواخر العام ١٩٦٠ أو أوائل العام ١٩٦١[٢]. بيد أن هذا لا يعني أن (حزب الدعوة) لم يكن له أي وجود أو أنه لم يكن يمر في سيرورة تشكل مبكرة.

---

(١) هذا هو الافتراض الذي تقدمه المؤلفة Joyce Wiley (1992), p.36.

(٢) ث.د. المجلد١، ص٢٤١ ـ ٢٤٤؛ المجلد ٢، ص٢١٧ ـ ٢٣٤.



لقد كانت لـ (الحزب الإسلامي) هجومية كاملة خلال مدة حياته القصيرة. فلقد بدأ حملته التحريضية ضد الشيوعيين بمذكرتين حماسيتين (قدمت الأولى في ٣١ أيار/مايو ١٩٦٠ والثانية في ٢٥ تموز/ يوليو ١٩٦٠) تناديان بضرورة حظر (الحزب الشيوعي) وأسلمة القوانين تحت إشراف لجنة من «العلماء» والخبراء الدينيين. فما كان من (جماعة العلماء) في النجف إلا أن أيدت المذكرة المؤرخة في ٣٠ أيار/مايو من دون أن تعرب عن أي انتقاد مباشر للحكومة[١].

وتكللت الحملة بمذكرة شديدة اللهجة قدمت في ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٠ إلى رئيس الوزراء، الزعيم عبد الكريم قاسم[٢]. وقامت أسبوعية (**الفيحاء**) الشيعية الصادرة في الحلة بنشر نصها الكامل الذي كان يحمل اتهاماً مباشراً للزعيم قاسم، إذ قالت بأن الشعب العراقي كان منقسماً على نحو غير مسبوق، وبأن الشيوعيين كانوا يحتلون موقعاً قوياً بفضل الدعم المبطن الذي تمنحه الحكومة لهم، وبأن الحكومة تحظر النقد على النقيض من روح الإسلام، وأن الاقتصاد كان في وضع يرثى له، والناس جوعى والأموال تُهْدَر على إقامة التماثيل، وأن نزع ملكية الأراضي كان عملاً إجرامياً ضاراً، وأن العدالة الإسلامية على النحو الذي يرتئيه الإسلام كانت غائبة، وأن هناك ترويجاً وتشجيعاً للتعاليم الشيوعية الملحدة مثل المساواة بين الجنسين، وأن الواجب يقضي بالقضاء على الشيوعية، وأخيراً أن الواجب يقضي بإطلاق سراح جميع الزعماء الدينيين الذين كانوا قد اعتقلوا خلال السنتين المنصرمتين. وفي آخر المذكرة وضعت المسؤولية على الزعيم قاسم «لأنك أنت رئيس الوزراء، والوزراء يقومون بتنفيذ أوامرك»[٣].

---

(١) للاطلاع على نص كلا المذكرتين، انظر (**الحياد**)؛ العدد ٤٥، ٣١ أيار/مايو ١٩٩٦٠، والعدد ٨١، ٢٤ تموز/يوليو ١٩٦٠. ويفيد نص المذكرة أن (جماعة العلماء) في النجف الأشرف تعتقد بأن المطالب المقدمة في مذكرة الحزب الإسلامي بشأن دستور البلاد يجب أن تكون قائمة على أعمدة الشريعة المقدسة وأن تنسجم مع نظام الإسلام، وهي ذات أهمية حيوية لا يمكن للأمة أن توجد بدونها. وليس للمسؤولين العذر في تجاوزها [المذكرة]. (**الحياد**)، العدد ٤٨، ٣ حزيران/يونيو ١٩٦٠.

(٢) Khadduri, op. cit., p. 146.

(٣) Dann, pp. 381-2; Khadduri, p. 146; Al-Hiyad, issue No. 48, 3 June 1960.



إثر ذلك عُلّقت إجازة (الحزب الإسلامي)، لكنها لم تُلْغ، وأغلقت مكاتبه في بغداد والموصل، واعتقل خمسة عشر شخصاً من قيادته. وكانت الصحف القومية ـ العربية تنشر بين الحين والحين بيانات أكثر اعتدالاً لـ (الحزب الإسلامي). غير أن الحزب، على الرغم من ضعفه الظاهر، سجل نجاحاً مذهلاً في انتخابات المؤتمر الثالث لنقابة المعلمين في شباط/ فبراير ١٩٦١، أي بعد أقل من سنة على شرعنته. فقد حصل على (٤٦٥) صوتاً من أصل ما يقرب من (١٢٠٠) صوت، أي على ٤٠٪ من المجموع[١]. غير أن التأريخ قصير الأجل لـ (الحزب الإسلامي)، مقروناً بالدعم الصلب الذي محضه إياه «المجتهدون» في النجف، كان دليلاً قاطعاً على الروح الجديدة السائدة في النجف يومذاك والتي عبّر عنها شتى «المجتهدين» من شتى الفئات والدرجات.

إن أهمية هذا التحول تتبدى في عدة نقاط رئيسية فهو:

١ ـ فتح الباب أمام التحرك الفاعل العام لرجال الدين.

٢ ـ أعاد تأكيد سلطة «العلماء» الآفلة حتى ذلك الحين.

٣ ـ عزز، سواء عن قصد أو بدونه، حركة تجديد الفكر الإسلامي على النحو الذي كان يرتئيه صغار «العلماء».

٤ ـ شجع بشكل غير مباشر قيام تنظيم سياسي شيعي.

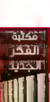
٥ ـ ساعد، إلى جانب عوامل أخرى (إقليمية ودولية)، في إعادة ترسيخ موقع النجف بصفتها موئل (المرجعية) العظمى بقيادة محسن الحكيم.

لقد توالت هذه التحولات بشكل تدريجي ابتداءً من أواخر العام ١٩٥٩ إلى أواخر العام ١٩٦١. بيد أن زخمها راح يتضاءل في وقت لاحق إلى أن توقف مع سقوط نظام حكم الزعيم قاسم في العام ١٩٦٣. ومن المفارقة أن

---

(١) Dann, p. 381.

أفول نجم (الحزب الإسلامي) و(جماعة العلماء) كان نذيراً بتقوية استجابة بديلة، ألا وهي استجابة (حزب الدعوة) الذي سيغدو في هذه المرحلة متحرراً من القيود الثقيلة التي كان رجال الدين يقيدونه بها خلال حقبة حكم الزعيم عبد الكريم قاسم.





الفصل السادس

حزب الدعوة، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٨
من الكلية الشاملة إلى الخصوصية الفئوية

في أعقاب حكم البعث الأول قصير الأجل (شباط/ فبراير ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣)، بدأت مرحلة جديدة في حياة تجمع (الدعوة).

لقد أفضى زوال حكمي قاسم والبعث إلى تحولات قصيرة المدى وأخرى طويلة المدى في آن واحد. وكما سبق أن بينّا في الجزء الأول من الكتاب، فإن تلك السنوات كانت حافلة بالفوضى والاضطراب والانقلابات الدموية المتعاقبة، التي غيرت النظام السياسي والبنية الاجتماعية/ الإثنية والدينية للنخب الحاكمة، وأشاعت الاضطراب في عمليات الاندماج الوطني، وغيرت دور الدولة، وأدت على نحو تدريجي إلى تحطيم الحركات الراديكالية، اليسارية منها واليمينية، الأمر الذي أدى إلى حصول فراغ إيديولوجي/ سياسي.

عملت هذه التحولات على تقوية الروح الكفاحية لمختلف فصائل الإسلاميين الشيعة من جهة، وتغيير طبيعة الحركة من تيار أصولي ذي مسحة إسلامية كلية شاملة إلى ردة فعل تقليدية/ خصوصية فئوية تكافح التمييز الطائفي. كما أنها هيأت المسرح لحركة (الدعوة)، التي كانت طرية ومتماسكة وعازمة على ملء الفراغ الناتج ـ هذا على الرغم من أنها كانت تفتقر إلى الرؤية

الاستراتيجية والغرائز السياسية. وسوف نقوم في هذا الفصل برسم الخطوط العامة للأوجه الحاسمة لتلك التحولات وأثرها على تنظيم (الدعوة).

انقلاب شباط/ فبراير ١٩٦٣

في شباط/ فبراير ١٩٦٣ أطاح ائتلاف من البعثيين والقوميين العرب من مختلف الفصائل بنظام حكم الزعيم قاسم، ونفذ مجزرةً بحق الشيوعيين اليساريين. غير أن التناقضات الداخلية في صفوف الكتل المتنافسة للنخبة الحاكمة تفجرت ولم يكن قد مضى على الاستيلاء على السلطة سوى شهور قلائل، وذلك في تشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها. فأقيم نظام حكم عسكري ثان استمر على امتداد السنوات الخمس التالية. وجاء دورُ حزب البعث لمواجهة التصفيات الجسدية لتنظيماته[١].

ومع إزاحة الشيوعيين والبعثيين على التعاقب، نشأ فراغ سياسي في صفوف العرب أما بالنسبة إلى الأكراد فإن (الحزب الديمقراطي الكردستاني) بقيادة زعيمه الأسطوري الملا مصطفى البارزاني كان لا يزال قوياً بالرغم من استمرار المصادمات المسلحة خلال الفترة قيد البحث.

كان الحزب الشيوعي وحزب البعث، كلاهما، قناة وأداة للنشاط الاجتماعي والسياسي الشيعي. فلقد شكلا فضاءً سياسياً للطبقات الوسطى والفئات الدنيا التي كانت تتمتع بقوة جلية في المناطق الشيعية. وكان الحزب الشيوعي في الواقع قد ازدهر بفضل الفلاحين الشيعة المهاجرين إلى بغداد من المحافظات الجنوبية، وكذلك فقراء الشيعة في المراكز الحضرية. ولدى دراسة للتكوين الإثني والديني والطائفي لقيادة الحزب الشيوعي قبل ثورة العام ١٩٥٨ وبعدها، استنتج بطاطو بأن الحراك السياسي للشيعة من خلال الشيوعية ونتيجة لانجذابهم إليها كان حراكاً اجتماعياً في معظمه، فإن نسبتهم المئوية في قيادة الحزب كانت مساوية تقريباً لثقلهم النسبي في المجتمع العراقي[٢].

---

(١) Khadduri, (1969), pp. 211-7; Slugletts, (1990), pp. 85, 92-4; Batatu, (1978), pp. 1010, 1027 and passim; Marr, pp. 188-90.

(٢) Batatu, (1978) pp. 700, 702, 703, 856, 960-3, 964.

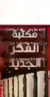


وبمعنى من المعاني، كانت الحركة الشيوعية فضاءً سياسياً، رئيسياً لشتى الطبقات الاجتماعية للفقراء الحضريين وللفئات الدنيا من الطبقات الوسطى والشرائح الفقيرة من الشيعة والسنة والعرب والأكراد بوجه عام. غير أن حضور فقراء الفلاحين الشيعة والشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى في الحركة الشيوعية كان في الواقع حضوراً هاماً.

وبقدر ما كان الشيوعيون العقائديون (الذين نشأوا على ثقافة إيديولوجية محددة) ينظرون إلى انقلاب ١٩٦٣ العسكري ضد قاسم نظرة طبقية، أي يعتبرونه انقلاباً موالياً للأمبريالية نفّذه «الجناح اليميني من البورجوازية الصغيرة»، فإن المنتسبين من عامة الناس كانوا ينظرون إلى الانقلاب بمنظار طائفي، أي بصفته مؤامرة معادية للشيعة. فالسكرتير العام للحزب الشيوعي، سلام عادل، كان «سيداً» من النجف. وكان الكثير من أعضاء اللجنة المركزية للحزب ومعظم كوادره القيادية من الشيعة. بل إن الزعيم قاسم نفسه كان شيعياً من ناحية أُمه. وجاءت مقاومة الانقلاب من ضواحي بغداد ذات الغالبية الشيعية، مثل الكاظمية وخلف السدة وغيرهما[١]. لقد كان التفسير الطائفي للتطورات المعقدة، إنْ صحّ التعبير، سمة ميزت المجموعات الثقافية المعدمة والمحرومة من أية وسائل حديثة للتعبير عن الذات. لكن المفارقة أن الثقل الشيعي لم يكن ضئيلاً في صفوف حزب البعث أو الحكومة. ففي مجلس الوزراء المتكوّن من عشرين وزيراً، كان هناك اثنا عشر بعثياً وخمسة قوميين وكرديان ومستقل واحد. ولكن، كان هنالك ستة شيعة من بين العناصر البعثية الاثني عشر[٢].

(١) هذه الملاحظات قائمة على أساس مناقشات أجريت مع أعضاء قياديين وكوادر من الحزب الشيوعي العراقي، وعلى التجربة الحية للكاتب والكثير من أبناء جيله. ومن المثير للاهتمام ملاحظة كيف أن مشاعر شعبية مشابهة سادت في سوريا في ١٩٧٦ حينما غزا الجيش السوري لبنان لمهاجمة كلٍ من الفلسطينيين والحركة الوطنية المؤلفة في معظمها من المسلمين والدروز. ولقد انطبع تصورٌ عند عامة الناس في أن التدخل السوري مؤامرة علوية لمساعدة المسيحيين ضد المسلمين غير العلويين.

(٢) الفكيكي (١٩٩٣)، ص٢٦.



كان الوزراء الشيعة هم: حميد خلخال، سعدون حمادي، ناجي طالب، حازم جواد، طالب شبيب، وصالح كبه، ناهيك عن بعثيين قياديين آخرين كانوا يتمتعون بالنفوذ والقوة، مثل هاني الفكيكي. ولقد كانت هناك فائدة من وجود مثل هذا العدد الكبير من القياديين الشيعة في القمة من حيث توفير قنوات رعاية عبر العلاقات الأسرية. وقد استخدم أية الله العظمى محسن الحكيم هذه القنوات، وبالمثل قام البعثيون الشيعة بإعادة طبع فتواه ضد الشيوعية التي أصدرها في العام ١٩٥٩، وذلك لخدمة أغراضهم. وفي الأشهر الأولى من انقلاب العام ١٩٦٣ البعثي، وصل الحكيم إلى الكاظمية في طريقه إلى سامراء حيث العتبة المقدسة لحسن العسكري (الإمام الحادي عشر) وموقع غيبة الإمام، المهدي، وكانت مثل هذه الزيارات تحدث بانتظام وتقابل في العادة بتقدير الجهات الرسمية لها.

«في تلك الأيام وصل إلى الكاظمية، في طريقه إلى سامراء، إمام الشيعة ومجتهدهم السيد محسن الحكيم، وبحكم مركزه الديني والشعبي كان مفروضاً أن ينتدب إليه الحزب أو الحكومة ممثلاً لتحيته والترحاب به، غير أن عبد السلام عارف عارض ذلك في البدء معتبراً زيارة الحكيم مظاهرة طائفية ضد الحكم، برغم أن زيارة المرجعيات للكاظمية وسامراء... كانت تقليداً مألوفاً وقديماً. وأمام الضغوط المتعددة عاد ليوافق مشترطاً ذهاب طاهر يحيى [السني العسكري] للقاء الحكيم»[1].

وإذ شعر الحكيم بوجود تحول إيجابي تجاهه، أقدم على اتخاذ خطوة أخرى، فبطريقته المحسوبة المعهودة أرسل الشيخ علي الصغير وابنه مهدي لزيارة الفكيكي طالباً منه:

«اللقاء بحميد خلخال ومحسن الشيخ راضي وحازم جواد وبي، واجتمعنا محسن الشيخ راضي وأنا، مع الشيخ علي الصغير والسيد مهدي الحكيم في دار والدي في الأعظمية، وأبلغانا رغبة الحكيم في لقائنا»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٤.



وفي اللقاء المذكور عرض مبعوثا الحكيم:

«... تلك الطلبات القليلة والمتواضعة الشبيهة بطلبات الأقليات الصغيرة غير العربية، كمناهج الدراسة، والموظفين الإداريين والسماح بتدريس الفقه الجعفري، ومساعدة المؤسسات الثقافية ورعاية الأوقاف والعتبات المقدسة. لا شيء مما ذكر يمتّ إلى سياسة الدولة وتوجهاتها، اللهم ما عدا الإشارة، بالنيابة عن السيد، إلى ضرورة إيقاف القتل والعنف ضد الشيوعيين وقانون الأحوال الشخصية»(١).

أفصحت خطوة الحكيم هذه عن ميله لاستخدام الشبكات الأسرية/ الطائفية لتقديم الطلبات بأسلوب فوق ـ مؤسساتي، سلمي، لتحقيق الغايات المرجوة. كما أن هذه الخطوة خلت من التعاطف مع حالة عزوف الجماهير عن نظام البعث الأول هذا، ذلك العزوف المستشري في صفوف أوسع فقراء الشيعة.

ومن المفارقة أن يكون العسكريان السنّيان عارف والبكر هما اللذين مارسا الضغط لإلغاء قانون الأحوال الشخصية. ولقد جاء إلغاء القانون على يد العسكر السنة نتيجة لمواقفهم الاجتماعية المحافظة ضد الإرادة الصريحة لأعلى هيئة حاكمة يومذاك هي (المجلس الوطني لقيادة الثورة)(٢). وكان لـ«العلماء» السنة التقليديين الهدف نفسه، شأنهم شأن نظرائهم الشيعة، فكان أن دعم كلاهما ذلك الإجراء.

في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٣، تلقى حزب البعث ضربة على يد رفاقهم وحلفائهم العسكريين، وكان انهيار حكم البعث الأول نتيجة وسبباً لانقسام مدني/عسكري على وفق خطوط إيديولوجية/سياسية موازية لخط

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧٤. تؤكد المصادر الشيوعية بأن البعثيين أعادوا، بعد انقلابهم في العام ١٩٦٣، طبع فتوى الحكيم ضد الحزب الشيوعي العراقي التي أصدرها في ١٩٦٠. وقد وزعت نسخة الفتوى في عدد كبير من البلدات لغرض شرعنة عمليات القتل التي ارتكبها البعثيون، ولم يفعل الحكيم أي شيء لوضع حد لذلك.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٥.



الانقسام الطائفي. فلقد كان جميع البعثيين العسكريين تقريباً من السنة، أما أغلبية نشطاء الحزب المدنيين فقد كانت شيعية. وإزاء تحول اتجاه الأحداث هذا فإن الطبقات الوسطى الشيعية الحديثة فقدت فضاءً سياسياً آخر.

حكم عارف

إن تحطيم كلا التيارين البعثي والشيوعي أدى إلى حصول فراغ سياسي حاد في ساحة الحركات الاجتماعية. فبالنسبة إلى أعداد كبيرة من الشيعة الذين كانوا حتى ذلك الوقت مرتبطين بهذين التيارين ومنخرطين في أنشطتهما، كان ذلك الفراغ حالة مفاجئة، بل عصية على التفسير. فلقد كان ذلك الجيل، الذي كان يقترب من شفا الوعي الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة، ينظر إلى الوضع لا في السياق الطبقي (كما هي الحال في المنظور الماركسي) ولا في السياق القومي/الإيديولوجي (كما هي الحال في المفهوم البعثي) بل كان مضطراً بصورة عفوية إلى تشكيل أو إلى تقبّل شكل ثالث من أشكال التمثلات ـ ألا وهو الخطاب المتشرب بالهوية الطائفية. ولذلك علاقة قوية بصعود الهوية الشيعية المتميزة. وفي هذا الشأن يقول بطاطو بأنه كانت هناك سيرورات اجتماعية ـ سياسية، واقتصادية متفرقة كانت قد بدأت منذ العهد الملكي، لكنها استمرت خلال الفترة التي أعقبت ثورة العام ١٩٥٨ حينما أخذ الضعف والإضرار يدبّان في سيرورات التكامل والاندماج الوطني، بما في ذلك اندماج الشيعة[١].

اقترنت التحولات التي حصلت في الحركات الاجتماعية بتحولات في قمة الهرم السياسي. وذلك أن العسكر، الذين كانوا قد اكتسبوا موقع اليد الطولى في السياسات الوطنية، مضوا قدماً بتعزيز موقعهم هذا. وثمة اتفاق عام في الرأي مفاده أن أنظمة الحكم العسكرية خلال الفترة ١٩٥٨ ـ ١٩٦٨ كانت

(١) Batatu, (1978), pp. 806-7; and Batatu, in Stowasser, op. cit., pp. 206-12; Marr in MEJ, no. 24, 1970, pp. 283-301; Idem, in Lenczowski, op. cit., p. 110 and passim; Pool, (1972), pp. 203-13; Pool, in Kelidar, (1979), ch. 4, pp. 63-87.



قد حسّنت تمثيل الطبقات الوسطى الحديثة، إلا أنها في الوقت نفسه أدت إلى الإخلال بالتوازن النسبي الدقيق بين مختلف المجموعات الإثنية والدينية. فلقد كان العسكر، ولا يزالون إلى حد كبير، يشكلون جهازاً سنياً في غالبيته[١]. فمن بين اللجنتين، الرئيسية والاحتياط، لـ(حركة الضباط الأحرار) التي قادت ثورة تموز/يوليو ١٩٥٨ ضد النظام الملكي، لم يكن هناك سوى ثلاثة ضباط شيعة[٢]. ولقد أدى الصراع الإيديولوجي والسياسي المتواصل على السلطة بين مختلف المجموعات والفصائل العسكرية إلى تقليص عدد العسكريين الشيعة في القمة إلى شخص واحد فقط هو: طالب شبيب، الذي جعلته إيديولوجيته القومية وتحدّره الطبقي من كبار ملاك الأرض نائياً عن جماهير فقراء الشيعة.

إن النظرة الطائفية الضيقة التي وسمت الرئيس عبد السلام عارف ومساعديه المقرَّبين من العسكريين، وبوجه خاص رئيس الوزراء طاهر يحيىٰ، وهو تكريتي من عشيرة الشيايشة، ورئيس الوزراء عارف عبد الرزاق المتحدّر من قبائل الدليم، فاقمت خلال حكمهم الشعور بالاضطهاد الطائفي في أوساط أقسام من الشيعة. ولعل في رواية بعض الوقائع التي حدثت منذ العام ١٩٦٤ ما يوضح دلالة ذلك الجو العام. ففي حادثة، رواها هاني الفكيكي، زعم رئيس الجمهورية عبد السلام عارف بأن الرئيس المصري جمال عبد الناصر رفض قبول الضباط الشيعة، وعلى هذا الأساس نصح عارف مجلس الوزراء بالاقتصار على ترشيح ضباط من السنة فقط للزمالات العسكرية في مصر. وتروي حكاية أخرى مفادها أن طاهر يحيى، في زيارة له لمركز تجارة الحبوب في (الشورجة) ببغداد، وهي تجارة يتولى الشيعة معظمها، شعر بالانزعاج من الملاحظات الانتقادية التي عبر عنها (الروزخون) علي الوائلي التي عكست تظلمات التجار الشيعة من الأنظمة المجحفة المفروضة على رجال الأعمال وما

---

(١) يجمع الباحثون في شأن العراق الحديث على هذه الملاحظة، ولقد بينت دراسات حول القوات المسلحة العراقية في الثمانينات والتسعينات استمرار مثل هذه الميول، انظر الزيدي، أحمد (عقيد ركن) (١٩٩٠) ص٢١١ ـ ٢٤٣؛ الزيدي، أحمد (١٩٩٣)، ص٥ وما يليها.

(٢) Khadduri, (1969) p. 18; Batatu, (1978) pp. 784, 790-1.



نتج عنها من هروب رأس المال. فكان أن هدد يحيىٰ باتخاذ إجراءات أشد ضد طبقة (الشورجة) القوية هذه[(١)]. ومن جهة أخرى، كان جهاز الأمن متساهلاً مع المنشقين السنة من أعضاء حزب البعث بينما كان قاسياً تجاه نظرائهم الشيعة، وكانوا الهدف الأرأس لغضب الدولة يومذاك[(٢)].

إن انسداد إمكانية الدخول إلى شبكات القرابة والمناطق، غير الرسمية والمرتبطة بالنخبة الحاكمة دفع الاستياء الشيعي إلى العمل السياسي السري اللامؤسساتي. وسرعان ما اقترن الخلل في مجال التمثيل السياسي بهجمة على المعاقل الاقتصادية لرأس المال الخاص في العام ١٩٦٤. فشُرّعت في تموز/ يوليو١٩٦٤ ما سميت بالقرارات «الاشتراكية». لقد كانت هذه الخطة من بنات أفكار التكنوقراط الناصريين، كان أبرزهم خير الدين حسيب، محافظ البنك المركزي يومذاك وأحد القوميين العرب المتحمسين[(٣)]. إذ كانت هناك بواعث إيديولوجية وسياسية في معظمها تقف وراء ذلك الإجراء[(٤)]. فعارف نفسه لم يكن ميالاً إلى الاشتراكية، وهو مصطلح حاول أن يخفف من وقعه بإضافة صفة «الرشيدة» إليه. ذلك أن ميوله الإسلامية والعروبية كانت أقوى وأشد ظهوراً للعيان. ومع ذلك، فلقد كان عبد الناصر هو الذي أصرّ على عدم المضي قدماً بمشروع الاتحاد مع العراق قبل أن يصار إلى بلوغ مستوى معين من التوحيد في مجال البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولقد كانت موافقة عارف على قرارات التأميم نابعة في جزء منها من اندفاعه العاطفي باتجاه الوحدة العربية، في جزء آخر من مفهوم دولتي قوي. أما بالنسبة إلى

---

(١) ثمة حكايات تُروىٰ عن موقف طاهر يحيىٰ المناوئ لتجار سوق الشورجة (الأزري ـ ١٩٩١ ـ ص٢٧٦ ـ ٢٧٧). أما تصرفات عبد السلام عارف في هذا الشأن فيرويها الفكيكي (١٩٩٣) ص٧٣، ٢٧٣، ٢٨٠، ٣١٩، ٣٥٠.

(٢) Batatu, (1978), p. 1000 and passim.

(٣) الدكتور خير الدين حسيب في الوقت الحاضر رئيس (مركز دراسات الوحدة العربية) في بيروت وهو يرى أن تلك الإجراءات نشأت أصلاً للتعويض عن ضعف رأس المال المحلي العاجز عن التنمية. وهي، كما نرى، مقاربة تنموية موضوعية وليست طائفية بأي حال..

(٤) Khadduri, (1969), pp. 233-6; Marr, (1985), pp. 193-5; Slugletts (1990), pp. 95-6; Batatu (1978), p. 1031.



حسيب ومجموعته، فقد كان هناك اعتقاد إيديولوجي دولتي ذو دلالة اقتصادية ضمنية بأن من شأن التأميم أن يعزز دور الدولة بصفتها حاملة لواء التقدم والتنمية.

ولقد رسمت خطط التأميم بأقصى درجات السرية بغية تسديد ضربة مفاجئة للقطاع الخاص بهدف خلق تجانس مع الجمهورية العربية المتحدة، أي مصر عبد الناصر، لتعبيد الطريق أمام الوحدة المنشودة بلا خوف من حصول مقاومة شعبية خطرة من جانب الطبقات المالكة ضد المصادرة العامة للملكية، كانت ردة فعل كهذه قد حدثت في سوريا في أوائل العام ١٩٦٠، ما أدىٰ إلى انفراط الجمهورية العربية المتحدة في ١٩٦٢[١].

في الرابع عشر من تموز/ يوليو ١٩٦٤، أُممت سبع وعشرون شركة صناعية كبرى وأربع شركات تجارية وتسع شركات تأمين وخمسة مصارف، وشكلت هذه ٤٢٪ من القطاع الخاص العراقي الضعيف أصلاً[٢]. فكان أن أحدثت هذه الإجراءات تغييراً في واقع توازن القوى الناجم عن الثروة الاجتماعية. فالدولة كانت مكتفية ذاتياً من الناحية الفعلية في شؤون الإيرادات المالية، إذ كانت عائدات النفط تغطي ما يقرب من ٧٠٪ من ميزانية الحكومة وكانت الخدمات التي تقدمها الدولة تشكل مصدر الإيرادات الأخرى. ولم تكن إيرادت الدولة من شتى أنواع الضرائب سوى جزء ضئيل لا قيمة له[٣].

لقد أدى قرار التأميم في العام ١٩٦٤ إلى تدمير القطاع الخاص. وثمة تشابه هنا بينه وبين الآثار التي خلّفها قانون الإصلاح الزراعي للعام ١٩٥٩. فلقد أفضى هذان القانونان إلى إضعاف قاعدة القوة لطبقة اجتماعية كانت قوية يومذاك، هي طبقة كبار ملاّك الأرض من الشيوخ يومذاك، وإلى إضعاف رأس المال الخاص في هذه المرة. ولكن، بينما قام الإصلاح الزراعي بإعادة توزيع

---

(١) A Group of researchers, Moscow, 1975, v. 1, pp. 140-4; Wilson, Rodney, (1979), p. 101 and passim; Hudson, Michael C., in Piscatori, (1983), p. 826.

(٢) صباح الدرة (١٩٧٧)، ص٢٢ ـ ٢٣؛ Khadduri (1969), p.235.

(٣) فالح عبد الجبار (١٩٩٥)، ص٥٩ ـ ٦٢، ١١٢ ـ ١١٥.



الثروة الاجتماعية المصادرة على أفراد من طبقات اجتماعية أخرى ـ هم الفلاحون الفقراء أو الذين لا أرض لهم ـ وقيام الحكومة بلعب دور الحكم أو الوكالة المشرفة، فإن مرسوم التأميم حوّل جزءاً هاماً من الثروة الاجتماعية إلى يد الدولة نفسها بصفتها مالكةً ـ منتجة، وهكذا أمست القوة الاجتماعية للثروة الكبيرة خاضعة لسيطرة الدولة المباشرة.

أما من حيث التبعات الإثنية/ الطائفية المصاحبة، فإن رأس المال المؤمم أصبح الآن تحت سيطرة الوكالات الاقتصادية للدولة، التي كان يديرها تكنوقراط مدنيون من العرب السنة في معظمهم. أما القطاع العام المخلوق حديثاً فقد وضع تحت إدارة وسيطرة (الهيئة الاقتصادية)، برئاسة خير الدين حسيب، التي ضمت ثلاث دوائر فرعية هي: (المؤسسة العامة للتأمين)، (المؤسسة العامة للتجارة) و(المؤسسة العامة للصناعة)، وكان رؤساؤها على التوالي طالب جميل وخالد الشاوي وحسن أحمد سلمان، وهم جميعاً من السنة القوميين العرب المتحمسين[١].

إن طبقة رأس المال الخاص، بطبيعة الحال، متنوعة من حيث الانتماءات الإثنية والدينية والطائفية، ولقد كانت الطبقة التجارية شيعية في معظمها وكذلك الطبقة الصناعية نسبياً، ومن الجائز كذلك أن تكون النخبة المالية العليا (المصارف والتأمين) قد ضمت نسبة من الشيعة تزيد عن نسبتهم إلى إجمالي السكان. ولم يكن من النادر أن نرى رأسماليين متعددي الوظائف.

أما قرار التأميم، الذي وصف رسمياً على أنه جزء من «تحول اشتراكي» وعدّه الشيوعيون «تطوراً لا رأسمالياً» تقدمياً[٢]، فإن التجار والرأسماليين الشيعة المتضررين نظروا إليه بمنظار اجتماعي وطائفي معاً: فهو اعتداء من جانب الاشتراكية المقيتة على الملكية الخاصة الكفوءة والمقدسة[٣] و/أو

---

(١) Khadduri, op. cit., p. 233؛ الأزري (١٩٩١)، ص٢٧٤.

(٢) عامر عبد الله، مقابلة.

(٣) Khadduri, op. cit., p. 236؛ الأزري، المصدر المذكور، ص٢٧٤ وما يليها.



بصفته هجوماً سنياً على معاقل الشيعة، وبأنه كان عملاً مقصوداً لتحجيم قوة الطبقة التجارية والطبقات العليا الشيعية الأخرى، وبكونه خطوة أخرى باتجاه ما يقرب من عملية إقصاء إجمالي للشيعة عن الحياة السياسية والاقتصادية ولغرض إحلال ما يرونه هيمنة سنية شاملة(١).

ومما زاد الطين بلة أن ظهرت على السطح بشكل صارخ فورة سنية عامة اتخذت أشكالاً مختلفة: فقد اتُّخذت إجراءات لفرض قيود على دخول الطلبة الأجانب الشيعة إلى النجف. كما فرضت على طقوس شهر محرم، أي مواكب عاشوراء والشعائر الحسينية الأخرى تقييدات جديدة. كما صار «العلماء»، وبشكل خاص من ذوي الأصول غير العراقية، يتعرضون إلى المضايقات المتواصلة(٢). ولقد تلقت أوساط في النجف هذه الإجراءات بذهول وخشية، إذ تأثرت مستويات المعيشة في مدن العتبات المقدسة بتقلص عدد الزوار والطلبة الدينيين.

لقد كانت الإجراءات القاسية التي اتخذتها الدولة نابعة في جزء منها من التحيز الإيديولوجي والهواجس المسبقة تجاه الولاء الوطني للشيعة ـ ويعزى ذلك جزئياً إلى العلاقات غير المريحة بين إيران الموالية للغرب والنخبة العراقية العروبية الموالية لعبد الناصر، وفي جزء آخر إلى العقيدة الدولتية الرسمية وطبيعتها السلطوية.

شنت الحكومة وأنصارها سلسلة أخرى من الإجراءات المبطنة والصريحة. ويجدر هنا أن نذكر أولاً الطريقة المتساهلة التي عومل بها البعثيون والمنشقون الآخرون من السنة ومقارنة هذه المعاملة بالمعاملة القاسية التي تلقاها المعارضون والمُتَحَدُّون الشيعة. ويعزو مراقبون اجتماعيون كثيرون هذه

---

(١) تتكرر هذه الموضوعة في الأدبيات الشيعية في أوساط الناشطين والكتاب العلمانيين علاوة على ذوي الذهنية الإسلامية. انظر على سبيل المثال الأزري، المصدر المذكور، ص١٧٩ وما يليها؛ فصلية **(الموسم)**، طهران (١٩٩٣)، العدد ١٤، ص١١ ـ ١٥٨.

(٢) بحر العلوم، والكاتب، مقابلات. انظر أيضاً محمد الحسيني الشيرازي، **القوميات**، طهران (بلا تاريخ)، ص٥.



الإساءات أو المعايير المزدوجة إلى البنية الإثنية/الطائفية لجهاز الأمن العام، أي الحضور الطاغي لأفراده المنتمين إلى محافظة الدليم السنية (التي أعيدت تسميتها إلى الأنبار)(١).

كما انطلقت حملات إيديولوجية مريبة مبطنة أخرى تشكك في صلب الولاء الوطني للشيعة أنفسهم. فكان عبد السلام عارف يتحدث عن «الشعوبية»، وهي صفة ازدرائية يقصد بها شيعة العراق. كما نشر عبد العزيز الدوري، رئيس جامعة بغداد أثناء حكم عارف، كتاباً بعنوان (**الجذور التأريخية للشعوبية**)(٢). كما شن جلال السيد، وهو بعثي سوري كان معلماً فكرياً وسياسياً ووزيراً سابقاً، هجوماً مباشراً على شيعة العراق في كتابه (**تأريخ حزب البعث**) يقول فيه صراحةً إن الطائفة الشيعية غير مخلصة في انتماءاتها إلى العراق، وإن لها ولاءً مزدوجاً مقسّماً ما بين إيران الشيعية والعراق العربي(٣).

ولقد كانت مثل هذه الآراء القومية ـ الإثنية الموجودة في صلب فكرة النقاء الإثني للعرب تتردد عالياً عند الكثير من القوميين العرب المتأثرين بالمدرسة الألمانية النازية في ثلاثينات القرن العشرين في العراق. كما أن عدداً من المعلمين الفكريين مثل عبد الرزاق الحسني ومحمد بهجت الأثري وسامي شوكت وغيرهم كانوا يتهمون بعض نشطاء الشيعة بكونهم شعوبيين، أي معادين للعرب(٤). ويقول العلوي بأن طه ياسين الهاشمي، وكان سياسياً ورئيساً للوزراء سنياً بارزاً في العهد الملكي، قام بنشر الرأي القائل بأن «الشيعة [العراقيين] كانوا ضد الوحدة [العربية]، لأنهم كانوا يخشون من أنهم إذا ما أُدمجوا مع قطر عربي آخر في مشروع وحدوي فإن نسبتهم إلى مجموع السكان سوف تنخفض»(٥).

---

(١) Batatu, (1978), p. 1000.

(٢) الدوري (١٩٦٢)؛ جلال السيد؛ **حزب البعث**، بيروت ١٩٦٣؛ كذلك الدوري (١٩٨٤)؛ ص١٠٠ ـ ١٠٢.

(٣) الأزري، المصدر المذكور، ص٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٤) حسن العلوي (١٩٨٨)، ص١٤٤ ـ ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٦.



بقيت مثل هذه الآراء قائمة، وهي من مخلفات العهد الملكي، وصار يعتنقها الكثير من السياسيين السنة بل حتى المؤرخين وعلماء الاجتماع العرب مثل حنا بطاطو وايلي خضوري ومجيد خدوري وآخرين. وفي الحقيقة أن الكثير من المفكرين السوريين في ثلاثينات القرن العشرين من أمثال النصولي أو المنظِّر ساطع الحصري أفصحوا عن مشاعر مشابهة[١]. وكانت القومية الإثنية والقومية الثقافية، معاً، تميلان إلى أن تقحما في خطابهما تأريخاً للعرب متخيَّلاً أو مؤمثلاً، وبالتالي إلى إنتاج نموذج الأمة العربية الخالدة[٢]. ولقد تخطى هذا المشروع الحواجز التي تفصل ما بين المسيحيين والمسلمين في سوريا الكبرى. أما في العراق فإنه أجج صراعاً طائفياً/ تجزيئياً حول معنى التأريخ. وقام قوميون عرب آخرون في العراق، بكل بساطة، بوضع تحيزهم الطائفي في قالب قومي لتحقيق أهداف سياسية، أو كانوا، على غرار عبد السلام عارف، قادرين على احتضان الموضوعات العروبية وفي الوقت نفسه احتضان الروح العشائرية/ الطائفية، وفي ظل نظام عارف تعززت هذه التوجهات لتتخذ شكل حملة ضارية[٣].

مذكرة الشبيبي:

فاقم نظام حكم عارف الشعور بالضيم في صفوف أعداد كبيرة من

---

(١) Cleveland, op. cit., pp. 200, 216-23; Tekhanova, op. cit., pp. 51-2؛ حسن العلوي (١٩٨٨). ص١٤٢ ـ ١٥٠، ١٦٨ ـ ١٦٩؛ Uwe-Rahe, Al-Rafidayn, Band II, (1993), pp. 67-82.

(٢) Zubaida, in Littlejohn (ed.), (1978), pp. 54-5؛ تقدم سيلفيا حاييم Haim (١٩٦٢) مقتبسات توضيحية من شتى المنظرين العرب مثل ساطع الحصري، ص١٤٧ ـ ١٥٣، ميشيل عفلق، ص٢٤٢ ـ ٢٤٩، أو عراقيين مثل عبد الرحمن البزاز، ص١٧٢ ـ ١٨٨، وسامي شوكت، ص٩٧ ـ ٩٩؛ انظر أيضاً Gellner, (1983), pp. 41, 44, 53-62; and Smith, (1971), pp. 22; Anderson, (1983), p. 14.

(٣) جميل (١٩٨٧)، ص١٨٣ ـ ١٩٧؛ حسن العلوي (١٩٨٨)، ص١١٨ ـ ١٢٥؛ الملاح (١٩٨٠)، ص٦٨ ـ ٦٩؛ كاشف الغطاء (١٩٩٤)، ص١٨ ـ ١٩، ٣٠ ـ ٣٣؛ Gotlieb, Yosef, in Curtis, Michael, (1981), pp. 154-5.



الشيعة، حتى بلغ العلمانيين وذوي الذهنيات الحديثة. ولقد أدى هذا الجو العام السلبي إلى إحياء نظرة طائفية للأحداث السياسية والاجتماعية. وكان قادة (الدعوة) يحملون مثل هذه الآراء. فبالنسبة إليهم كان عارف حاكماً معادياً للشيعة حاول أن يحطم:

١ ـ المرجعية الدينية (النجف و«العلماء»).

٢ ـ الزعامة الاقتصادية (الطبقة التجارية).

٣ ـ التمثيل السياسي (أي حزب الدعوة)[1].

ولعل أوضح صورة معبرة تعكس جانباً من هذا المزاج تتمثل في المذكرة التي رفعتها الشخصية الأدبية والسياسية، الطاعنة في السن يومذاك، محمد رضا الشبيبي، إلى رئيس الوزراء حينذاك عبد الرحمن البزاز في العام ١٩٦٥، وكانت تظلماته متعددة. ونقدم أدناه مقتطفات هامة وذات علاقة من المذكرة التي ظهرت حينما كانت هنالك مقدمات مدنية في الحكومة ووعد، لم يتحقق، بلبرلة نظام الحكم والاقتصاد في آن واحد. ولعل آخرين اشتركوا في كتابة المذكرة أو أن مضمونها نوقش بطريقة جمعية في الكثير من الدوائر الشيعية وبتشجيع من المرجعية الدينية العليا[2]. ولقد أُعيد طبع المذكرة وتوزيعها بحماسة على يد عدد كبير من الشيعة والنشطاء العفويين في الكثير من المساجد الكبرى في بغداد، وهي حقيقة تشهد على مدى تعبيرها عن المزاج العام[3]. ويبدأ النص على النحو الآتي:

---

(١) مقابلات مع مجموعة كبيرة من الكوادر القيادية والناشطين من المراتب المختلفة، من بينهم أحمد الكاتب، عادل عبد المهدي، أكرم الحكيم، محمد رضا تقي، محمد عبد الجبار، عبد الحليم الرهيمي، العسكري، غانم جواد، وآخرون. وقد أجمعوا على أنه كانت هنالك هجمة ضارية ضد الشيعة وأن التمييز في الخدمتين المدنية والعسكرية شكّل عاملاً مساعداً رئيسياً لانضوائهم في صفوف (الدعوة) و(المجلس الأعلى) و(منظمة العمل الإسلامي) والحركات الإسلامية الشيعية الأخرى.

(٢) مقابلات مع وزراء سابقين أثناء الحكم الملكي، مثل الأزري والدلّي وغيرهما.

(٣) مقابلة مع غانم الناصري (أبو هدى) الذي كان ناشطاً في توزيع المذكرة.



«ومما شجع على تقديم هذه المذكرة في هذا الظرف بالذات أن رئاسة الحكومة يشغلها أحد رجال القانون وتلك خطوة حسنة، وأحسن منها أن يكون المسؤول ذا سند شعبي متين وهو أمر يساورنا الشك فيه الآن»[1].

ثم يصف الاختلافات، الاقتتال، التمييز، الشكوك والمظالم التي يشعر بها على العموم أقرانه ليمضي بعد ذلك إلى إدراج قائمة بالمشاكل على نحو ما رآها:

١ ـ «وإننا نؤكد على ضرورة القيام عاجلاً بوضع أسس قانون الانتخابات العامة وعرضها على الشعب ليبين رأيه فيها حتى تتم الانتخابات المباشرة خلال فترتها المحددة في الدستور الموقت، على أن يجري ذلك بإشراف سلطة معروفة بالحياد والاستقامة، سلطة تضمن للجمهور حرية الصحافة والرأي والتعبير».

٢ ـ «موضوع الوحدة العربية والاتحاد في رأينا أنه مهما كانت اتجاهاتنا السياسية والاجتماعية في القضايا العربية، فإن الوحدة الجغرافية ووحدة التاريخ والمصير قادرة في أي وقت على أن تخلق بيننا وحدة عمل، نواجه بها التحديات والمخاطر. إن الوحدة العربية في رأينا هدف يتم باستفتاء الشعب عليه، وإن التضامن العربي وسيلة لحمايته».

٣ ـ «وقد اعتبرت الطائفية بموجب هذه القوانين جريمة تعاقب عليها... ولكن العبرة ليست بالألفاظ المجردة والتشريعات المقنّعة، بل بالتطبيق السليم والإدراك الصائب لروح تلك القوانين. ولم تكن التفرقة الطائفية مشكلة سافرة من مشاكل الحكم كما هي اليوم، ولم تكن مصدراً باعثاً على القلق، وطالما تنادى المخلصون باتباع نهج آخر تراعى فيه المساواة المطلقة التي أكدت عليها الشرائع السماوية والقوانين الوضعية».

«من الواضح أن الشعب العراقي انتفض أكثر من مرة على سياسة التفرقة النكراء. وعمل منذ ثورته الأولى عام ١٩٢٠ على إقامة حكم وطني

(١) الأزري (١٩٩١)، ص١٨٠ ـ ١٨١.



ديمقراطي يسهم بإقامته وينعم في خيراته أبناء الشعب كافة لا يفرقهم عنصر أو دين أو مذهب. وقد بارك الشعب ثورة الرابع عشر من تموز وعلق عليها آمالاً كبيرة وتوقع المخلصون أن تستأصل جذور النعرات المفرقة باستئصال قواعد الاستعمار وركائزه. غير أن الأحداث الأخيرة برهنت مع بالغ الأسف على انبعاث روح التفرقة بشكل أشد وأعنف من ذي قبل بكثير.

ولا نذيع سراً إذا قلنا إن كثرة الشعب ساخطة جداً من جراء ذلك، وإنها تعتبر كرامتها مهانة وحقوقها مهضومة، ولا سيما وقد رافق ذلك سوء اختيار بعض من يمثلونها في جهاز الحكم. وإذا كان من الممكن أن تغض هذه الكثرة الشعبية نظرها عن بعض حقوقها في وظائف الدولة، وترك شبابها المثقف من حملة الشهادات العالية وغيرهم دون عمل، كان من الممكن أيضاً أن تغض هذه الكثرة النظر عن التقصير المتعمد في إنعاش مرافقها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، فإنها لا يسعها غض النظر على جماجم شهدائها الأبرار، ذلك التعريض المثير الذي يلوح به بعض المسؤولين والصحف الأجيرة».

٤ ـ «ولما كان العرب والأكراد شركاء في هذا الوطن يتقاسمون غرمه وغنمه، فإننا نرى أن لإخواننا الأكراد حقاً في التمتع بحقوقهم المشروعة، وذلك عملاً بالإدارة اللامركزية ضمن الوحدة العراقية».

٥ ـ «تعرضت النقابات في العراق لمختلف أوجه الضغط السياسي الأمر الذي حرفها عن خدمة منتسبيها في حدود صلاحياتها. كما تحملت الفئات العاملة تبعات ذلك ففصل وسجن كثير منهم وحرمت عوائلهم من مصادر عيشها. لذلك وجب على الحكومة أن تعيد النظر في أحكام قانون العمل، وأن تفسح المجال لقيام نقابات مهنية تراعي مصالح المنتسبين إليها رعاية حقة».

٦ ـ «لا نريد الدخول في جدل عن الاشتراكية من حيث كونها صالحة أو غير صالحة للعراق، ولكننا نكتفي بالرجوع إلى حقائق الأشياء وبما حصل



فعلاً من نتائج ليصدر الحكم مبنياً على الواقع دون الخيال، فعند تطبيق القرارات الاشتراكية في ١٤ تموز ١٩٧٤ نلاحظ أن أوضاع العراق المالية والاقتصادية تزداد تخبطاً وارتباكاً: زيادة في البطالة وقلة في الإنتاج وتبذيراً في أموال الدولة وتهريباً لرؤوس الأموال الوطنية وعجزاً في الموازنة. إننا نطالب الحكومة بتدارك ما أدت إليه تلك السياسة المرتجلة كما نطلب إعادة النظر في الأوضاع الاقتصادية مع تعيين مجالات القطاع العام والقطاع الخاص لكي ينصرف المواطنون إلى مزاولة أعمالهم بحرية تامة واطمئنان كامل».

«إن القطاع الزراعي في العراق يمثل مصدراً أساسياً من مصادر الثروة العامة، ولقد ظهرت في قانون الإصلاح الزراعي أخطاء أدت إلى تخلف الزراعة، لهذا نطلب إعادة النظر في أسس القانون المذكور والعمل على تعويض المستولى على أراضيهم ومنهم أصحاب حق اللزمة، إذ إننا لا نقر مبدأ المصادرة مطلقاً. ونطالب بإعادة النظر في موضوع الضرائب، ونطالب بإعادة النظر في القوانين الأخرى التي شرّعت في ظروف مستعجلة فجاءت مخالفة لأحكام شريعتنا الإسلامية.

٧ ـ «إننا نرى في القانون رقم ٨٠ سنة ١٩٦٣ وشركة النفط الوطنية مكسباً وطنياً يلزم الحفاظ عليه».

٨ ـ «كان الهدف الأساسي من تكوين الاتحاد الاشتراكي العربي في العراق أن يضم منتسبي النقابات ومختلف الفئات العاملة، غير أن هذه المنظمة لم يحالفها التوفيق على الرغم من إسناد السلطة لها مادياً ومعنوياً. ذلك لأن الأهواء تنازعتها منذ البداية، يضاف إلى ذلك أنها قامت على مبدأ احتكار العمل السياسي وفكرة الحزب الواحد ولا نقرّ ذلك منهجاً للحكم في البلاد»[1].

ما كان بإمكان أية مجموعة سياسية شيعية أخرى، في تلك المرحلة، أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨٥.



تطرح برنامجاً جريئاً وبعيد النظر كهذا البرنامج الذي جمع ما بين المطالب السياسية الليبرالية، والمصالح الاجتماعية الليبرالية (لكبار ملاك الأرض ورأس المال الخاص)، والقضية الكردية، ومسألة الثروة النفطية الوطنية، مع التظلمات الشيعية المتعلقة بالحيف الذي لحق بهم في مجال التمثيل السياسي والإهمال الاجتماعي والثقافي والتحيز المذهبي شبه الرسمي. وإن صياغة المذكرة كاملةً تمثل نموذجاً لمزج الليبرالية مع النزعة الإسلامية الكلية، والاحتجاج الفئوي. وكان الشبيبي شخصية انتقالية، إذ كان يضع قدماً في الحقبة الملكية المعروفة بالتزامها النسبي بالقانون وعملها السياسي المؤسساتي، مقارنة بالحقبة العسكرية وظلالها السلطوية. غير أن الشبيبي كان في الوقت نفسه يضع قدماً أخرى في الحقبة الثورية التالية للملكية التي حاول الشبيبي جاهداً أن يواجه أوضاعها ومستلزماتها.

ويحتوي نص المذكرة على الكثير من النقاط المشتركة مع الجهود السابقة التي بذلت في ثلاثينات القرن العشرين، ومنها (ميثاق النجف)[1]، بيد أن الوثيقة الحالية كانت تنطوي على أفق أكثر رحابة. فهي تفصح عن روح عراقية جامعة وعربية، ومشاعر ليبرالية وإسلامية، نُسِجَت جميعاً في برنامج واحد يدعو إلى التعددية السياسية البرلمانية.

إن أهمية النص المذكور أعلاه تنبع من عاملين: أولهما أنها كانت تعبر عن المزاج العام لمختلف الطبقات الاجتماعية الشيعية، وثانيهما أنها كانت تعبر عن وعي لشتى المجموعات والطبقات الاجتماعية ـ كبار ملاك الأرض، ورأس المال الخاص، وطبقة رجال الدين، والطبقتين الوسطى والدنيا ـ الذين حددت المذكرة مطالبهم تحديداً واضحاً: العودة عن قرار التأميم ومصادرة الأراضي، حرية نقابات العمال، وإتاحة مجال أوسع لشيعة الطبقة الوسطى المتعلمين، وما شاكل ذلك. فقد كان الشبيبي شخصية نجفية واسعة الاطلاع

(١) حول الحركات السياسية الشيعية في ثلاثينات القرن العشرين، انظر حسن العلوي (١٩٨٨)، ص١٢٥ ـ ١٢٦؛ الحسني (١٩٨٨)، المجلد ٤٥، ص٦٣، ٩١، ٩٧؛ Nakash (1994), pp.120 -125.



وكان له دور بارز في حركة المطالبة باستقلال العراق في العشرينات، وكذلك في شتى الحركات السياسية التي قادها في الثلاثينات رجال من النجف أو الشيعة عموماً، وهو الذي كان قد عُيِّنَ وزيراً للتربية والتعليم (المعارف آنذاك) في الأربعينات[1]. ولهذا، فإن المذكرة ترمز إلى الروح الحيوية والمزاج السائدين يومذاك في صفوف قطاعات واسعة من الشيعة، غير أن هذا لا يعني بأن النقاط المنهجية التي أثارتها كانت تمثل مشروعاً شاملاً لكل الشيعة، أو أن تلك المطالب كانت تحظى بموافقة إجماعية في صفوف الشيعة بصفتهم كياناً اجتماعياً ـ سياسياً.

نمو (الدعوة)

تظهر مذكرة الشبيبي الجو العام الذي كان (الدعوة) يتحرك فيه آنذاك. لكنها قد تكشف أيضاً مدى ابتعاد (الدعوة) عن امتلاكه لأية رؤية سياسية ملموسة وقتذاك. فلقد كان (استناداً إلى نظريته الخاصة بالمراحل) لا يزال في المرحلة الأولى التعليمية التي تقصر نشاط الحزب على الدعوة إلى الإسلام (انظر الفصل الثالث). وكانت مجموعة (الدعوة) بحلول ذلك الوقت قد شهدت تغييراً في المواقع. ففي القمة كان الصدر قد انسحب ليستظل بظلال (الحوزة)، بينما دخل المشهد صاحب الدخيل. لقد كان الصدر مفكراً إسلامياً ذا توجّه كلّي شامل، بينما كان الدخيل رجلاً محلياً، ذا توجه فئوي ميال إلى النشاط العملي. وكانت علاقاته الاجتماعية مختلفة عن علاقات طبقة رجال الدين. فبينما كان هؤلاء مقيَّدين بشبكات المقلّدين التقليدية، امتدت علاقات الدخيل إلى أبعد من ذلك لتصل إلى المجموعات الاجتماعية الحديثة الأخرى، مثل الطلبة وذوي المهن. ولكن، بينما كانت لطبقة رجال الدين فضاءات وطنية شاملة في منظورها كانت فضاءات الدخيل دون ـ وطنية، أي جزئية، محلية. أما مهنته التجارية الجديدة في بغداد فقد قرّبته من الارتباطات

(١) للاطلاع على سيرة حياة الشبيبي، انظر شناوة (١٩٩٣)؛ السراج (١٩٩٣)، ص٢٣٣ وما يليها. كما أن مصادر من أسرة الشبيبي قدمت مساعدة في هذا الشأن.



الحديثة على نحو أوثق. فلأنه كان رجلاً ينحو باتجاه الفعل ومالكاً لمواهب عملية حاذقة فإنه كان ينظر إلى ما وراء الأفق المحدود للفقه التجريدي. ولكنْ، ولأنه كان في الوقت نفسه يحتل مرتبة ثانوية من الناحيتين الاجتماعية والفكرية إزاء من كان ينظر هو إليهم بصفتهم كبار «المجتهدين»، ذوي العمائم السود في زمانه، فإنه كان متعلقاً بهم ومعتمداً عليهم اعتماداً كبيراً. وكان من شأن هذه التمايزات أن تترك أثرها في مجموعة (الدعوة).

وخلال هذه الفترة تحرك الدخيل بسرعة لملء الفراغ الناشئ عن ضعف الحركة العلمانية، ومن أجل التوسع اعتماداً على التظلمات الشيعية التي تركت أثرها على الحزب، فكان أن أدى هذا الواقع إلى إحداث تحول في طبيعة (الدعوة) من مجموعة إسلامية كلية ـ شاملة مدافعة عن الإسلام الكلي إلى تنظيم فئوي ـ جزئي يكافح دفاعاً عن مصالح ما يسميه علماء السياسة «المصالح الفئوية» group interest. فركّز الدخيل على خلق شبكات واسعة ومتماسكة من الأعضاء. غير أن هذا المسعى كان محصوراً داخل (الحسينيات)، وهي مساجد صغيرة يؤمها المؤمنون الشيعة فقط لإقامة الصلاة وأداء الطقوس الشيعية، ولتوثيق العلاقات الاجتماعية ضمن الأحياء التي يعيشون فيها. وكما هو واضح، فإن تسمية (الحسينية) مشتقة من اسم الإمام الحسين، الذي تقام شعيرة عاشوراء استذكاراً لمقتله. ولقد كانت هذه الأماكن الشبيهة بالمساجد فضاءات اجتماعية تقليدية للتفاعل الذاتي. إذ تشكل كل (حسينية) نقطة جذب على أساس المحلة (أحد أحياء المدينة). ويقوم على إدارتها «سادة» يوفدون عادة من النجف، حيث تتأسس الرابطة بين المرجعية الدينية ومختلف مجموعات الشيعة.

تحت زعامة الدخيل تحرك (حزب الدعوة) لإدامة الزخم الفكري الذي كان قد أطلقه ضمن صفوفه الداخلية في السنين السابقة. والتزاماً بالطبيعة الفكرية لنشاطه، تقدم الدعوة بمشروع تجديدي إلى آية الله محسن الحكيم: تأسيس سلسلة من المكتبات الدينية العامة داخل (الحسينيات) وفي أرجاء البلاد، وتسميتها بـ(مكتبات الحكيم)، وأن تكون رسالتها هي تزويد المجموعات الشيعية بالزاد الفكري الذي تنتجه النجف. ومن المفترض أن

تكون الفكرة قد نقلت إلى الحكيم الأب بواسطة ولديه مهدي ومحمد باقر، ويبدو أنه أعرب عن قبوله لها[1].

ظهرت مكتبات الحكيم فعلاً في الكثير من (الحسينيات) خارج النجف، وبوجه خاص في الحلة والبصرة وبغداد. وقد أُقيمت بعض المكتبات في الجوامع أو (الحسينيات)، بينما أقيمت أخريات ـ ربما لضيق المكان أو لأسباب أخرى ـ في أماكن عادية، كأن يكون بيتاً صغيراً مستأجراً في حي شيعي. ومن الطبيعي أن تلك المكتبات كانت بحاجة إلى دعم لوجستي نقدي وعيني. ونظراً لكونها متحررة في مظهرها من أية سمة سياسية مباشرة أو أية مظاهر حزبية، فإنها كسبت تعاطف وتقدير الكثير من الدوائر بما في ذلك، بطبيعة الحال، تقدير الحكيم نفسه. وبمرور الزمن تحولت هذه المكتبات إلى نقاط تجمع جذابة للكثيرين من الشباب الشيعة وغيرهم الذين كانوا يعانون من الإحباط والحرمان في أواسط الستينات.

وعليه، لم تعد (الحسينيات) مقصورة على حضور المسلمين الشيعة التقليديين الملتزمين الذين كانوا يأتون لإقامة صلاتهم، أو يسعون إلى الحصول على فتوى من أحد رجال الدين «السادة» أو يحاولون الحصول على خدمات اجتماعية من قبيل إبرام عقود الزواج أو الطلاق أو تفسير الأحلام أو «الاستخارة» ـ وهي نوع من قراءة الغيب ـ بالإضافة إلى عقد لقاءات اجتماعية مع أقرانهم لتأبين الموتى أو لأسباب أخرى. وهكذا أصبحت المكتبات الآن مركزاً فكرياً يزود عامة القراء بالخدمات الأدبية. فعلى سبيل المثال، كان جامع الخلاني الكائن في وسط بغداد يزود عامة قرائه بسلسلة واسعة من الأعمال: فكانت كتب بلزاك وستاندال تقف جنباً إلى جنب أعمال بوشكين وليرمنتوف وغوغول ودوستويفسكي، في ترجماتها العربية. كما كانت تتوفر كتب في الفيزياء والكيمياء والتأريخ والشعر وما شابهها، مثل أعمال سيد قطب وحسن البنا وشتى كتب التفسير الشيعي للقرآن[2].

---

(١) السراج، المصدر نفسه، ص١٣٢ ـ ١٣٥، ٢٤٠ ـ ٢٤٣.

(٢) هذه المعلومات مستقاة من الخبرة الشخصية.



وهكذا، فإن تلك المكتبات كسرت الحدود الضيقة التي كانت تقيد أعمال الجوامع و/أو (الحسينيات) في السابق، وكما يعترف ناشطون قياديون في (حزب الدعوة) في بغداد وهم يسترجعون ذكرياتهم، فإنهم استطاعوا أن يجندوا عدداً كبيراً من الأنصار والمتعاطفين الشباب الجدد الممتلئين حيوية. ولقد جاء هذا النجاح لشخصيات (الدعوة) القيادية ببركات «المرجع» الأعلى، وذلك بصفتهم مقلدين مساندين من عامة الناس من ناحية، ومن الناحية الأخرى لأن ذلك منحهم الفرصة لبناء شبكات غير رسمية لترويج الأفكار وتأسيس الروابط الشخصية وتوزيع الأدبيات الحزبية وتعبئة الشباب المتجاوبين. ويبدو أن بعض طلبة الجامعات قد تم تجنيدهم من خلال هذه المكتبات، الأمر الذي أدى إلى فتح منفذٍ إلى داخل الجامعات. ولقد عززت هذا التوجه عوامل كثيرة. فمثلاً أن العناصر اليسارية والقومية الراديكالية في الجامعات كانت قد ضعفت بعد أن كانت تهيمن على التوجهات الرئيسية في هذا الوسط. وبما أن أتباع الناصريين كانوا يعانون من ضعف متأصل ويفتقرون إلى تقاليد العمل في صفوف الطلبة بسبب مغالاتهم في التأكيد على كسب العسكر، فإن جميع فصائل التوجه الإسلامي ازدادت حضوراً.

لقد ساعد صالح الأديب، وهو طالب في كلية الزراعة ببغداد آنذاك وعضو قيادي ناشط في (الدعوة)، في نقل هذا النشاط إلى أوساط الطلبة بقدر ما أمّن صاحب الدخيل سبلاً مشابهة لتعبئة التجار في سوق (الشورجة). وحينما شعر الدخيل بالنجاحات الأولى في هذا الحقل الجديد، الذي كان عصياً على الاختراق حتى ذلك الحين، فإنه تولى مسؤولية الجامعات وشرع يوظّف كامل طاقاته فيها. وكان ثمة عامل آخر على درجة أكبر من الأهمية تمثل في حقيقة أن مجموعة الدخيل أصبحت متماسكة. فلم تفد المعطيات، سواءً في سجلات الحزب أو الجهات الأمنية خلال هذه الفترة، باعتقال أي شخص، من هذه المجموعة، ناهيك عن إيداعه السجن: بسبب نشاطه السياسي. وكان التجديد الفكري الذي كان الصدر قد بدأه في كتابيه: **اقتصادنا** **وفلسفتنا**، قد هيأ نمطاً جديداً من الثقافة الفكرية عملت على ردم الفجوة الإيديولوجية الناشئة عن إخفاق كل من البعث والشيوعيين. انتهز (الدعوة)

الفرصة لممارسة نشاطه بشكل شبه علني، وعلى النقيض من برنامجه، فإنه وقع تحت إغراء قوته الشعبية للدخول في انتخابات اتحاد الطلبة على المستوى الجامعي في السنة الأكاديمية ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ ضمن (القائمة المستقلة)[١].

بيد أن النشاط التنظيمي الحديث وسط الطلبة لم يتحرر من الرؤية الدينية التقليدية: المواكب. فلقد زج (الدعوة) جماهير الطلبة المجنَّدة حديثاً في هذه المواكب الحسينية وأضفى عليها شكلاً جديداً، فأصبحت كل كلية تنظم موكبها الخاص بها، وبما أنها كانت بعيدة عن الجماعة التقليدية في (الأحياء السكنية)، بل أصبحت جزءاً من مؤسسة تعليمية حديثة، هي الجامعة، فإن تلك المواكب صارت تعتمد على العصبية (التضامنية) الطلابية ـ الشيعية، فأثبتت نجاحها بشكل مثير للدهشة. ولقد أُسبغت على المواكب الجديدة سمة حديثة براقة. ففي واقع الحال كانت تنظم على شكل مسيرات سياسية تجوب الشوارع وترفع الأعلام والشعارات. فكانت هذه المواكب كلما سارت في الشوارع ـ متى كان ذلك في مستطاعها ـ تجتذب اهتمام الناس وفي بعض الحالات حماستهم. وكانت الأشعار التي تستخدمها تلك المواكب المتعلمة باللغة العربية الفصحى تضفي على عملية إحياء الذكرى التقليدية سمة حضارية. وهكذا دخلت إلى المشهد الآن مواكب من جامعة بغداد، وفي وقت لاحق من جامعات أخرى كذلك، جنباً إلى جنب مع مواكب المحلات (الحارات) والأصناف الحرفية التقليدية. وكانت الخطب وكلمات الوعظ والقصائد والشعارات متشرّبة بروحية معارِضة. ولم يكن التحدي ذا صبغة سياسية مباشرة، بل كان يؤكد على الروحية والهوية الشيعيتين اللتين كانتا تميزان هذه التجمعات وتضفيان عليها معنى محدداً، وذلك في سياق سياسي لنظام حكم سلطوي غير آبه للتنوع الإثني ـ الديني ـ الطائفي للمجتمع العراقي. وبمعنى من المعاني، أُعيد بناء الهوية الشيعية بصورة أشد في صفوف قطاعات من الطبقات الوسطى والشرائح الدنيا ذات التعليم الحديث، والتي كانت حتى ذلك الوقت نائية عن مثل هذه التوجهات التقليدية.

---

(١) مقابلات مع عبد الجبار والربيعي.



غير أن (الدعوة)، في العام ١٩٦٤، رعىٰ (أو أسهم في رعاية) استقبالاً شعبياً حاشداً جرى تنظيمه احتفاءً بالهيكل الذهبي لضريح العباس (أخي الإمام الحسين غير الشقيق، المدفون في كربلاء). وكان هيكل الضريح الذهبي المنقوش قد أهداه إلى عتبة العباس المقدسة في كربلاء متبرعون أثرياء من دافعي «الخمس» في إيران. فمضت وفود إلى الحدود العراقية ـ الإيرانية لتنتظر وصول الهدية. وتجمعت حشود، إما بشكل عفوي أو بصورة أخرى لمرافقة الموكب. وفي بغداد تحول الاستقبال إلى مظاهرة جماهيرية سلمية. فسارت صفوف من الشيعة المتفانين أمام هيكل الضريح المذهّب وخلفه. كما رفعت عالياً بضعة شعارات، وجرى ترديد القصائد بصورة متناغمة. وكان هناك مشرفون وقائمون على خدمة الجماهير يتصرفون بشكل منضبط ومنسّق. ولم يكن في مكنة المراقبين أن يتجنبوا الاستنتاج بأنه كانت ثمة هيئة ذات تنظيم جيد تقف وراء هذه المواكب[١].

لقد كشفت هذه الأحداث عن وجود كيان غامض يقوم بتحريك خيوط غير مرئية من وراء الكواليس. وبما أن (حزب الدعوة) لم يكن قد وزع مناشير باسمه، فقد راجت شائعات بأن ثمة مجموعة دينية غامضة تدعى (الحزب الفاطمي)، يشك بارتباطها بالعاهل الأردني الملك حسين، هي التي كانت تقف وراء تلك التحركات. وعادت هذه الشائعات إلى الظهور مجدداً في العام

---

(١) هذه المعلومات مستمدة من خبرتي الشخصية كشاهد على المسيرة من (الباب الشرقي) إلى (باب المعظم). انظر أيضاً: FO371/180809 Nov. 1965؛ البياتي (١٩٩٧)، ص١٤٢ ـ ١٤٤. يقول تقرير وزارة الخارجية البريطانية في جزء منه: «لقد كان هذا أسبوعاً حافلاً بالأحداث بالنسبة إلى الشيعة. كان عامل الإثارة الأول قد جاء بسبب عملية النقل عبر مدينة بغداد (في ٢٠/ ٢١ تشرين الثاني) لقبّة جديدة شبكية التصميم من الذهب والفضة، صنعت في أصفهان بناء على طلب الإمام محسن الحكيم، لتغطية ضريح الشهيد ـ البطل العباس في كربلاء. لقد استغرق صنع هذه التحفة الرائعة سنتين وكلفت المؤمنين في العراق وإيران زهاء مائة ألف دينار عراقي. وفي بغداد ازدحمت الشوارع الرئيسية المؤدية إلى الكاظمية حيث كان الموكب مستمراً طوال الليل، على امتداد ساعات عدة قبل وصول القبة (الذي تأخر)، وظهرت الشرطة المدنية والعسكرية بكامل عدتها في محاولة للسيطرة على الجموع وحركة المرور، التي توقفت طيلة ما بعد الظهر». المصدر نفسه، ص١٤٢.



١٩٦٣[١]. أما في الواقع، فلم يحدث أبداً أن وجد مثل هذا الحزب (الفاطمي)[٢]. وقد يكون الحديث عنه ناشئاً عن تقارير غير دقيقة قدمها مخبرون أو نتيجة لتدليس سياسي حكومي. ويؤكد قادة (حزب الدعوة) بأن إشاعة الاسم الفاطمي من جانب غرمائهم كان القصد منه تلطيخ سمعة الشيعة، ذلك لأن الاسم نفسه كان ذا صبغة طائفية ومُحِطًّا للقدر، أما اختلاق العلاقة مع العاهل الأردني فقد كان برهاناً آخر على محاولة تشويه سمعة الحزب[٣]. ولكن، يبقى السؤال: لماذا لم يصدر الحزب توضيحاً؟ وثمة محاجة مضادة تقول: في خضم خشيته من افتضاح وجوده في وقت غير مناسب، فإن (حزب الدعوة) التزم بمبدأ (التقية)، بل إن بعضاً من نشطائه ساهموا في ترويج تلك الشائعات حول (الحزب الفاطمي) لتضليل الأجهزة الأمنية[٤].

ومهما يكن من أمر، فإن مواكب (الدعوة) وأنشطته الأخرى نبهت نظام الحكم العسكري للأخوين عارف إلى وجود قادم جديد إلى الساحة السياسية، فصدرت الأوامر إلى مديرية الأمن العامة بمراقبة الساحة الإسلامية الشيعية مراقبة متواصلة، وأُنشئ لهذا الغرض فرع خامس جديد في المديرية[٥].

طرأت على (الدعوة) في هذه الفترة عدة تغييرات رئيسية، فأولاً، لم يعد نشاطه ميالاً إلى النمط الفكري الكلّي الجامع للإسلام، بل إلى هوية وقيم شيعية محلية، وثانياً، حصل تحوّل في التشكيلة الاجتماعية للحركة. فلقد توسعت صفوفها من خلال تدفق المجموعات المتعلمة الحديثة، وبشكل خاص من العوائل الفلاحية المهاجرة مؤخراً؛ وثالثاً، فإن عزوف آية الله العظمى محسن الحكيم عن ممارسة النشاط السياسي، مقروناً بنجاح نظام

---

(١) FO 371/170445, October 1963 and FO 371/180809, 26 November 1965, in Bayati, Hamid, (1997), pp. 154-6.

(٢) اقتبس مار والزوجان سلوغليت وآخرون حول هذا الموضوع تقارير وزارة الخارجية البريطانية القائمة على أساس ما نقلته مصادرها عن شائعات بدلاً عن اعتماد أدلة موثقة.

(٣) مقابلات مع عبد الجبار، والربيعي، وآخرين.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) Batatu, (1981), MEJ, 35, p. 588.



الحكم العارفي في تجنيد «المجتهد» علي كاشف الغطاء، أثبت للكثيرين من الشيعة بأن طبقة رجال الدين كانت بلا فاعلية[١]. فكان من شأن هذا الاستنتاج، في نظر الشباب الناشطين الشيعة، أن عزز الحاجة إلى وجود أداة سياسية حديثة.

وأخيراً، ازدهر (الدعوة) وتوسع في عدد أعضائه وأنصاره الذين كان عددهم يقدّر آنذاك ببضعة آلاف[٢]. وقد يكون بالإمكان الاستنتاج في هذه النقطة بأنه كلما أمست الحركات الشيوعية والبعثية السرية أضعف (وهي التي طغت على المشهد السياسي في وقت سابق)، قويت بدرجة أكبر جاذبية البديل الذي كان يقدمه (الدعوة) وربما مجموعات إسلامية أخرى. وكلما تآكلت الإيديولوجيات العلمانية وضعفت، زادت جاذبية الإيديولوجيا المقدسة واشتد عودها. وكلما ضعف تحسس الإيديولوجيات والحركات العلمانية بالتنوع والتظلمات الإثنية والطائفية، ازدادت الحاجة إلى تمثيل ثقافي ـ سياسي للمجموعات المتأثرة. وكلما ازداد تشوه واقع التكامل الوطني، قويت الدعوة إلى تحقيق هوية قائمة على أسس دينية ـ مذهبية. وأخيراً، فكلما زاد ضعف الطبقة الدينية، عظمت الحاجة إلى وجود هوية حامية مستقلة لتتحمل وطأة هذا الضعف، وتقوى على البقاء إلى جانب الإيديولوجيات الأخرى على قدم المساواة.

---

(١) غطت تقارير السفارة البريطانية حالة عدم التحرك من جانب الحكيم ونجاح عارف في كسب بعض أفراد أسرة كاشف الغطاء من رجال الدين في النجف إلى جانبه: «تقول التقارير بأن زعماء قبليين وبعض «العلماء» يشعرون الآن على نحو متزايد بعدم الرضا إزاء عدم تحرك محسن الحكيم. فهم لا يستاؤون من رفضه المستمر لإصدار فتوى ضد مراسيم التأميم والحرب في كردستان فقط، بل من تواطئه إزاء محاولات الحكومة لتمرير تعيين ألعوبتها، علي كاشف الغطاء، في منصب آية الله». FO 371/180813, 17 July 1965; FO 371/186743, January 1966; FO 371/186743, 18 March 1966. Bayati, Hamid, op. cit., pp. 113-7.

(٢) العسكري، وعبد الجبار، والربيعي، مقابلات.



الجدول ٦/١ :

القادة المعروفون والشخصيات القيادية في (حزب الدعوة)، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥

	الاسم	التعليم	المهنة	الأصل الاجتماعي	الفئة العمرية	المدينة	الأصل الاثني	ملاحظات
١	محمد باقر الصدر	(المدرسة الدينية)	رجل دين	«سيد» فقير الحال	٢٠ ـ ٢٩	النجف/ الكاظمية	عربي	ترك الحزب في ١٩٦١ أو ١٩٦٢
٢	مهدي الحكيم	(المدرسة الدينية)	رجل دين	«سيد»	٢٠ ـ ٢٩	النجف	عربي	ترك الحزب في ١٩٦١ أو ١٩٦٢
٣	محمد الحكيم	(المدرسة الدينية)	رجل دين	«سيد»	١٠ ـ ١٩	النجف	عربي	ترك الحزب في ١٩٦١ أو ١٩٦٢
٤	مرتضى العسكري	(المدرسة الدينية)	رجل دين	شيخ	٤٠ ـ ٤٩	النجف(*)	فارسي	ترك الحزب
٥	طالب الرفاعي	(المدرسة الدينية)	رجل دين	«سيد»	٢٠ ـ ٢٩	النجف	عربي	مقيم في الولايات المتحدة
٦	صاحب الدخيل	(المدرسة الدينية)	تاجر	قبيلة شمر	٢٠ ـ ٢٩	النجف	عربي	
٧	صالح الأديب	شهادة جامعية	مهندس زراعي	من الطبقة الوسطى	٢٠ ـ ٢٩	كربلاء	عربي	توفي في طهران في ١٩٩٦
٨	محمد هادي السبيتي	شهاد جامعية	مهندس مدني	من الطبقة الوسطى	٢٠ ـ ٢٩	النجف	عربي	لبناني من جهة الأم
٩	عارف البصري	(المدرسة الدينية)	رجل دين	من الطبقى الوسطى الصغيرة	٢٠ ـ ٢٩	بغداد (الكرادة)	عربي	ترك (حزب التحرير) وانضم إلى (حزب الدعوة)
١٠	حسن شبر	شهادة جامعية	محام	من الطبقة الوسطى	٢٠ ـ ٢٩	النجف الكاظمية	عربي	

(*) بالمقارنة مع الجدول (٤/ ٢)، انسحب ثلاثة من الشخصيات الدينية هم: بحر العلوم والخالصي، والقاموسي. وهناك قادمان جديدان: أحدهما رجل دين والآخر محام.

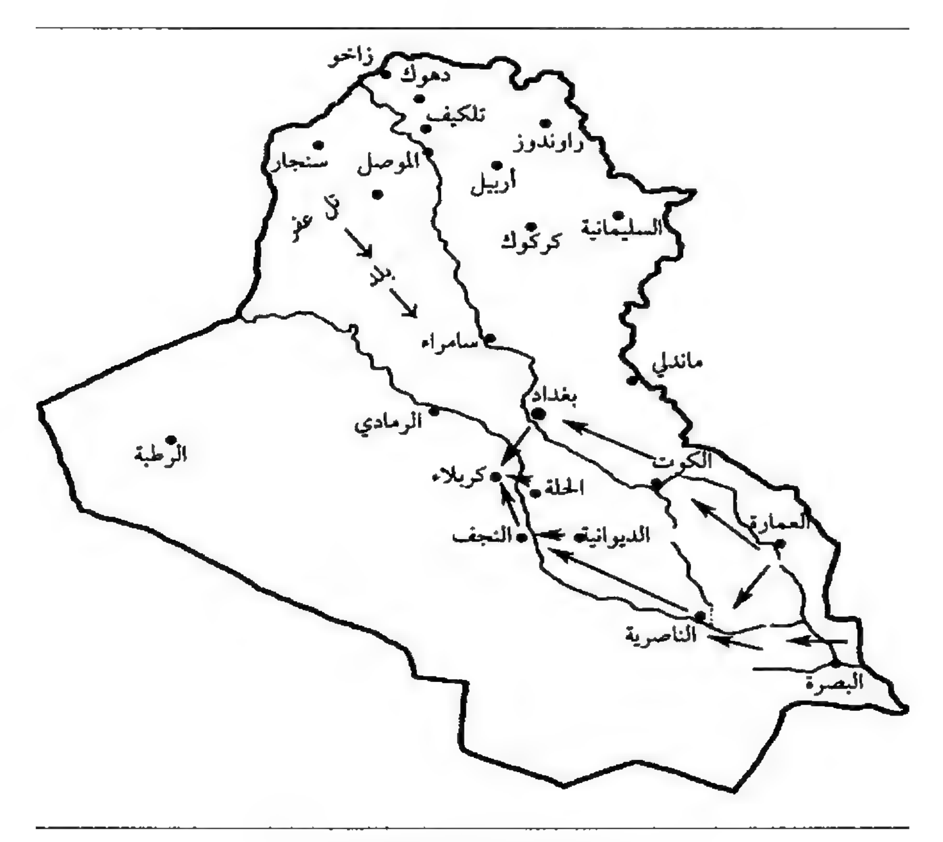




الجزء الثالث

الفضاءات الثقافية: المرجعية والطقوس الشعبية





توزيع المجموعات الدينية والإثنية في العراق

مقدمة

تتميز الأديان[١] عموماً بوجود نمطين من التنظيم، الأول هو المؤسسة الدينية التي تنتمي إلى الثقافة العليا، والثاني هو الطقوس الشعبية التي تنتمي إلى الثقافة الدنيا. وينطبق هذا على الإسلام انطباقه على الأديان الأخرى[٢]، وعلى مذاهبه المختلفة[٣]. والدين المؤسسي يشكل نمطاً من الدين الأخلاقي/ الشرعي لطبقة رجال الدين، وهو يشبه نموذج ماكس فيبر للنبوة الأخلاقية والشرعية.

---

(١) للاطلاع على نقد المفهوم الصواني للدين، انظر Zubaida (1989) pp.64 -81 and pp. 99 - 120.

للاطلاع على التنوع في أشكال التدين ضمن مذهب واحد، انظر Fischer (1980), pp. 12, 133, 137, 140, 149, 170 - 7; Abrahamian (1982), P.5.

(٢) يمكن الاطلاع على نقد لهذه التصنيف الكلي للإسلام من بين مصادر أخرى، في كتابي إدوارد سعيد: **Covering Islam** و **Orientalism**.

(٣) يحتوي كتاب Cole and Keddie الموسوم **Shi'ism and Social Protest** (١٩٨٦) على شتى الفصول التي تتناول مختلف المجموعات الشيعية الكفاحية في أوضاع وطنية مختلفة أبعد ما تكون عن كونها متماثلة. وثمة تمايز مشابه في كتاب Mortimer الموسوم **Faith and Power**، وكتاب Keddie (ed) الموسوم **Religion and Politics in Iran** (١٩٨٣)، وكتاب Abrahamian, **Iran, Religion, Politics and Society** (١٩٨٠) (المصدر نفسه)، وFischer (المصدر نفسه). أما كتاب Nakash الموسوم **The Shi'is in Iraq** فإنه يقدم أدلة غزيرة حول الكيفية التي يشكل بها التشيع في العراق نموذجاً فريداً، متميزاً ثقافياً واجتماعياً عن التشيع في إيران.



لكن هذا الدين الأخلاقي/ الشرعي الفيبري[1]، يتباين مع الطقوس والشعائر الجماعية، تلك الطقوس التي يمكن تصنيفها على أنها شكل دوركهايمي [نسبة إلى أميل دوركهايم] للدين الأولي (الدين الشعبي) فهي تشكل انعكاساً ذاتياً للجماعة وتعبيراً عن تماسكها الداخلي. ويتداخل النموذجان، المؤسسي والطقوسي، في مجالات معينة، غير أنهما قائمان في جزء من وجودهما في تعايش سلمي وفي جزء آخر في تصادم ثقافي. بيد أن كليهما يعملان بصفة رباط اجتماعي، وأداة للسيطرة الجمعية، ومصدر للشرعية والتبادل الاجتماعي، وبنى جاهزة ممكنة للنشاط السياسي الجماهيري.

من هذين الفضاءين يأتي الفاعلون، الذين أطلقوا هذه الحركة الحديثة، وانطلاقاً من هذين الفضاءين يحاول هؤلاء أن يجعلوا من حركتهم جسراً يربط ما بين الثقافتين. وهم يحاولون أن يقيموا بناءهم في هذين الفضاءين، ويستمدون منهما رموزهم وعلاماتهم وقيمهم وشرعيتهم وتشكيلاتهم، فهذان الفضاءان يشكلان التخوم التي يعتمدون عليها في عمليات التجنيد والتحشيد. غير أنهم يلقون في هذين الفضاءين أيضاً عقبات ومصاعب جلّى. فهنا، إذاً، يقع الجزء الأكبر من الزخم أو الخمود الذي واجه الحركات الحديثة لشيعة العراق والذي يواجهها في المستقبل.

إن من الأمور الحيوية اللازمة لفهم عمل وحدود وتطور الحركات الإسلامية الشيعية في العراق تقديم تحليل لطبيعة هاتين الثقافتين. وفي هذا الجزء من الكتاب سوف نستقصي الثقافة الدينية العليا أي الدين المؤسساتي لطبقة رجال الدين مع التزاماتها القانونية الأخلاقية (وفق التصنيف الفيبري) والمصادر الخاصة للسلطة على عامة الناس الدنيويين في الطائفة، وبعد ذلك سنتحرك قدماً لمعاينة بنية ووظائف وطبيعة الفاعلين الاجتماعيين المعنيين في الثقافة الدنيا للدين الطقوسي أي التدين الشعبي على النمط الدوركهايمي[2].

---

(١) Max Weber, (1968, 1978), v. 1, p. 447-51.

(٢) Durkheim, (1915, 1971), pp. 10, 18, 206-13, 416-24; Lukes, Stephen, (1973), pp. 238-9; Robertson, Roland (ed.) (1969), p. 42 and passim¤ Robertson, Roland, (1970), pp. 150-63.



الفصل السابع

المال المقدس

يستمد العلماء (الفقهاء ـ المراجع) سلطتهم من ثلاثة مصادر رئيسية مترابطة:

١ ـ معرفة النص المقدس.

٢ ـ احتكار تفسيره ونقله من خلال المدرسة الدينية.

٣ ـ التصرف بالضرائب الدينية (ينطبق هذا على فقهاء الشيعة بدرجة أكبر).

ولكنْ، ما كان لهذه العوامل أن تنطوي على كبير أهمية لو أن المقدس لم يكن في ذاته سائداً بصفته منظومة من المعتقدات، وهي سيادة يجب تفسيرها من خلال السياق الاجتماعي الكلّي قبل ـ الحديث أو العصر الزراعي. فلقد كان صعود الدول ـ القومية الحديثة قد حرّك سيرورات اجتماعية ـ اقتصادية وثقافية كان من نتائجها انحسار سلطة «العلماء»، على اختلاف مذاهبهم، وتقلص نفوذهم بصورة متواصلة.

إن تفسير المقدس يتعلق بهذا العالم وبالعالم الآخر وبالعلاقة بينهما[١].

---

(١) Weber, op. cit., pp. 457-63, 50-1, 526-9; Turner, Bryan. S, (1983), 87-9, 98-102; Robertson, (1970), pp. 89-90.



ففي ظروف تأريخية معينة تحتل المعرفة الدينية موقعاً أسمى حيال الأشكال الأخرى من المعرفة الدنيوية، وبهذا يكون القائمون عليها ـ أي طبقة رجال الدين ـ هم الذين يمتلكون السلطة والنفوذ على العامة(١).

فمن خلال هذه المعرفة يكتسب «العلماء» مرتبة سامية في العالم الزراعي المتشظي. فوظائفهم تمكّنهم من تبادل الخدمات مع العامة بوجه عام مقابل ما يؤديه هؤلاء من مدفوعات. ذلك أن الخمس (أي الضريبة الدينية) والزكاة (الصدقة)، بالإضافة إلى مدفوعات مالية أخرى، تؤول جميعاً إلى العلماء بصفتهم وكلاء مسؤولين عن إدارة تنفيذ القانون المقدس (أي الشريعة) وبصفتهم أفراداً يعملون في هذا الميدان ـ باحثين، فقهاء، قضاة، مؤتمنين، حكاماً، محتسبين (مشرفين على الأسواق). وآنذاك تمكنهم الإيرادات من تعزيز مواقعهم بشكل تدريجي وخلق قاعدة مستقلة لسلطتهم المرجعية وإقامة بنى تحتية. وتمثل هذه الاستقلالية الذاتية إحدى الخصائص التي تميز المؤسسة الشيعية(٢).

كانت مراكمة الثروة والتصنيف المنهجي لإنتاج المعرفة ونقلها الشرطين المسبقين لتطور ونضوج طبقة رجال الدين ذات الاستقلال الذاتي الكبير، التي شرعت تُعْرَف وتشتهر في القرنين التاسع عشر والعشرين. وسوف نحلل في ما يأتي الجذور العقائدية والاجتماعية للمال المقدس، وتضاؤله النسبي.

جامع الزكاة

يؤكد فقهاء الشيعة والسنة معاً على أهمية الزكاة بصفتها جزءاً جوهرياً من فرائض العبادة (الواجبات الدينية). ويصف الخميني الزكاة، وهو يقتبس ذلك من (الأئمة)، على أنها من ضروريات الدين «وأن منكرها مندرج في

---

(١) Turner, ibid., pp. 87-9; Calder, Norman, «Zakat in Imami Jurisprudence', BSOAS XLIV, 3, 1981, pp. 468-80; Calder, «Khums in Imami Shi'i Jurisprudence', BSOAS, V. XLV, 1982, pp. 39-47.

(٢) Calder, Zakat, (1981), p. 480.



الكفار. . . وأن مانع قيراط منها ليس من المؤمنين ولا من المسلمين»[1]، أو على حد تعبير محمد حسين كاشف الغطاء:

«الزكاة هي عند الشيعة تالية الصلاة، بل في بعض الأخبار عن أئمة الهدى ما مضمونه: أن من لا زكاة له لا صلاة له»[2].

وكما يقول الماوردي [الفقيه العباسي]

«الصدقة زكاة والزكاة صدقة. . . يفترق الاسم ويتفق المسمى. . . وتجب في الأموال المرصدة للنماء إما بأنفسها أو بالعمل فيها، طهرةً لأهلها ومعونة لأهل السهمان»[3].

وفي القرآن الكريم ترد الزكاة بصفتها «صدقة»، أي عملاً خيرياً وإحساناً. وتعد هاتان الكلمتان (أي الزكاة والصدقة) بأنهما تحملان معنى واحداً. فالزكاة هي، في آن واحد، شعيرة دينية (بالنسبة إلى المانح) ومعونة دخل اجتماعي إلى المتلقي[4]. ويجب أن يكون مانح الزكاة مسلماً راشداً وعاقلاً يمتلك ثروة منتجة يحصل عليها من تربية الماشية (الرعي)، أو من الحبوب (الزراعة)، و/أو من أموال الذهب والفضة (التجارة). ومع عملية تتجير الاقتصاد صار احتساب الزكاة قائماً على المعادل النقدي، أي بنسبة ٢,٥٪ من الدخل السنوي المتوفر. أما الذين يمتلكون حق تسلم الزكاة فهم ينتمون إلى ثماني فئات من الأشخاص (استناداً إلى سورة التوبة في القرآن، ٩/ ٦٠ و٩: ١٠٣) يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات متمايزة:

١ ـ بصفتها صدقة اجتماعية لخمس فئات من المتلقّين: الفقراء، المحتاجين، أولئك الذين «في الرقاب» (أي العبيد أو، استناداً إلى تفاسير أخرى، الأسرى)، والمدينين («الغارمين»)، و«ابن السبيل»).

---

(١) الخميني (١٩٨٧)، المجلد ١، ص٢٨١.
(٢) كاشف الغطاء (١٩٩٤)، ص٩٠.
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص١٤٥.
(٤) Calder, Zakat, (1981), p. 468؛ هادي العلوي (١٩٩٨٨)، ص٩٣ ـ ١٠٢.

٢ ـ بصفتها دفعة مالية إدارية لمتلقٍّ واحد: أولئك الذين يجمعون ويوزعون الزكاة نيابة عن الجماعة («العاملون عليها»).

٣ ـ بصفتها تكاليف (نفقات) عسكرية في سبيل الله تدفع إلى فئتين من المتلقين: في سبيل الله (أي «الجهاد») و«المؤلفة قلوبهم» (ومعناها حرفياً: المتصالحون مع المسلمين) أي الحلفاء العسكريون أو السياسيون[١].

كانت ضريبة الزكاة تدفع سنوياً، وكانت لها ثلاثة حدود رئيسية: الكمية، وقت الدفع، والنية. لم يختلف الفقهاء كثيراً حول طبيعة الدفع أو توقيته أو نيته. لكن خلافهم كان على درجة أكبر بالنسبة إلى وسيلة الجمع والتوزيع والوكالة القائمة بهاتين الوظيفتين.

فالمدرسة السنية أقرت دفع الزكاة إما بشكل مباشر من خلال المانح أو من خلال الحكام، كما فعل الشافعي في القرنين الثامن والتاسع[٢]. غير أن الفقهاء السنة شرعنوا في وقت لاحق «ممارسة الأمير [السلطات الحاكمة] بحكم الواقع» لجمع الزكاة نيابة عن المتلقّين[٣]. وفي النصف الثاني من القرن العاشر ظهر الفقه (الإمامي) المكتمل (أي الفقه الشيعي) ليحذف («يسقط») الحصص الثلاث الأخيرة التي خصصت للأغراض الإدارية والعسكرية ـ وهي فئات «العاملين» و«الجهاد» و«المؤلفة قلوبهم» ـ من فريضة الزكاة خلال غيبة (الإمام الغائب).

إن للاختلاف الشيعي ـ السني علاقة بشرعية الحكومة. فإذا لم يكن هناك إمام أو «ساعٍ» (رسول الإمام) يجب على مانح الزكاة أن يوزعها بنفسه وألا يسلمها إلى الحاكم الظالم مطلقاً[٤]. أو، ما هو أفضل، إن عليه أن يعهد

---

(١) Calder, Ibid., p. 468.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٧٥.



الزكاة. . . إلى «العلماء» لأنهم أعرف بشؤون توزيع الزكاة[1] وهكذا أعاد فقهاء الشيعة، على نحو تدريجي، الفئات التي أُسقطت من حق تلقي الزكاة، نعني الحصص المخصصة للجهاد والإدارة، ما يعني أنه صار بوسعهم تولي وظائف الجهاد والإدارة، بل إنهم أدرجوا فئتهم (الفقهاء) ضمن الفئات الخمس التي تستحق تلقي الزكاة[2].

تعريف الخمس وإعادة تعريفه

كان الخمس، شأنه شأن الزكاة، فرضاً دينياً على أوائل المسلمين. غير أن الخُمس، بخلاف الزكاة، يُستَمد كنسبة من غنائم الحرب («الغنائم، أو «الأنفال») ومن جميع الضرائب التي يدفعها غير المسلمين لقاء الهدنة (تفادياً للقتال)، وهي ضريبة «الفيء». ولقد خصصت الأحكام المنظمة لتوزيع غنائم الحرب هذه للمقاتلين في سبيل الله أربع حصص من أصل خمس واستبقت حصة خامسة («الخمس») للنبي محمد. وكانت التقاليد السابقة للإسلام تتيح للزعماء المحاربين أن يستولوا على ربع (٢٥٪) الغنائم لأنفسهم ثم جاء الإسلام فأنزل النسبة إلى ٢٠٪[3]. وقد ورد ذكر «الخُمس» في سورة الأنفال (٨: ٤٢) بصفته جزءاً من غنائم الحرب[4]. وتصنّف تلك السورة مصدر الغنائم والتخصيصات والمستفيدين من الخُمس على النحو الآتي: الله، النبي، ذوي القربى، الفقراء، اليتامى، وأبناء السبيل.

واستناداً إلى هذه السورة وضع فقهاء الشيعة تقسيماً سداسياً للحصص الخمس تكون الحصص الثلاثة الأولى منها لـ (الأئمة) بصفتهم يمثلون الله والنبي وأقرباءه. أما الحصص الثلاث الأخرى فإنها تؤول إلى الفقراء واليتامى

(١) المصدر نفسه، ص٤٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٦٩ ـ ٤٧٠.
(٣) للاطلاع على مقارنة تأريخية بين الخمس والفيء والجزية في بواكير الإسلام وفي الحضارات السابقة للإسلام، انظر الطحان (١٩٨٥)، ص٣٠ ـ ٣٤، ٤١ ـ ٤٤.
(٤) في سورة الحشر (السورة ٥٩، الآية ٦) نجد نسخة مختلفة بدرجة طفيفة.



وأبناء السبيل من بني هاشم (عشيرة محمد)[١]، بصفتهم «سادةً» أو «أشرافاً». وهذا هو السبب الذي يجعل «المجتهدين» الشيعة الحديثين يطلقون على حصتهم، بصفتهم رجال دين، اسم (سهم الإمام)، وهي ما يعادل نصف الخُمس. ويستطيعون كذلك أخذ النصف الثاني إذا كانوا «سادة»، أي من سلالة بني هاشم.

أما فقهاء السنة الكلاسيكيون فقد حصروا الخمس بالأنفال (غنائم الحرب)، كما فعل أبو حنيفة والشافعي والماوردي وابن تيمية وكثير غيرهم[٢] بينما ربط فقهاء الشيعة «الأنفال» بـ«الفيء» (الإتاوة بلا حرب، أي الهدنة أو مجرد التهديد بالحرب). كما أنهم وسّعوا مصادر الخُمس لتشمل سبع فئات من السلع:

١ ـ غنائم الحرب.

٢ ـ المعادن.

٣ ـ الكنز الذي يعثر عليه وليس له صاحب.

٤ ـ ما يتم الحصول عليه من البحر عن طريق الغوص.

٥ ـ الدخل السنوي الفائض المستمد من التجارة والزراعة والحرف.

٦ ـ أراضي أهل الذمة إذا كانت مشتراة من مسلم.

٧ ـ أية سلع «حلال» (أي شرعية، خالصة) ممزوجة بسلع «حرام» (غير شرعية، غير خالصة)[٣].

---

(١) انظر كاشف الغطاء (١٩٩٤)، ص٩١ ـ ٩٢؛ الخميني (١٩٨٧)، ص٣١٧ ـ ٣٣٢؛ Calder (1982), pp. 39 - 47. وللاطلاع على أوسع دراسة حديثة حول الخمس، انظر الهاشمي، الخمس، المجلد ١ (شعبان ١٤٠٩ للهجرة) وأنا مدين للدكتور السيد محمد بحر العلوم لإعارتي مجلدات الهاشمي، والتنبيه إلى جوانب جوهرية في نظرية الخمس.

(٢) الماوردي، المصدر المذكور، ص١٦١ ـ ١٦٢؛ ابن تيمية (١٩٩١)، ص٢٥١، ٢٦٢.

(٣) انظر كاشف الغطاء، المصدر المذكور، ص٩١ ـ ٩٢؛ الخميني، المصدر المذكور، ص٣١٧ ـ ٣٢٨؛ Calder (1982) p.59.



فبالنسبة إلى الخمس، كانت السلع والثروة المشمولة به هي ملك لـ(الإمام) ولبني هاشم. ولم يكن لغير (الإمام) الحق في أن يتسلم ويتصرف بذلك الجزء من الخمس الذي يؤول إليه بحكم نسبه. ولقد كان هذا يمثل إشكالية في عصر الغيبة الكبرى. ولهذا مُنِحَ دافعو الخمس عدداً كبيراً من الخيارات، كان أهمها وأكثرها حسماً (استناداً إلى فقيه القرن الحادي عشر، الطوسي) هي:

١ ـ يمكن للخمس أن يدفن.

٢ ـ يمكن لدافع الخُمس أن يحتفظ به طيلة وجوده على قيد الحياة، ولكن عليه قبل وفاته أن يسمّي «وصياً» عليه يكون شيعياً موثوقاً به. وفي هذه الحالة تمتد سلسلة الوصاية حتى يحين مقدم (الإمام).

٣ ـ يمكن تقسيم الخُمس إلى نصفين متساويين: يجب دفع العُشر إلى بني هاشم، أما عُشر (الإمام) فإما أن يدفن أو يسلّم إلى وصي، كما ورد في النقطتين (١) و(٢) أعلاه[١].

كانت الممارسة تنحو إلى دفن حصة (الإمام) في المساجد أو العتبات المقدسة (الأضرحة). وكان بعض الفقهاء «سادةً»، فكانوا يحصلون على حصتهم من الخُمس، ولأنهم قضاة، كانوا يمتلكون حقوق التصرف القانونية الفعلية على عشر (الإمام)، ولكن بصفته «وديعة» أو «وصية». غير أنه كان ثمة لبس حول كيفية توزيع حصة بني هاشم ،إلى أن جاء المحقق الحلي (ت ١٢٧٧) فأكد حق «العلماء» في التصرف بحصة (الإمام) بصفتهم أوصياء شرعيين[٢]. وكان هو الذي صاغ مفهوم «النيابة»، أي دور الفقهاء بصفتهم نواباً عن (الإمام) على أساس ممارستهم للسلطة الشرعية الصحيحة[٣]. وقام كل من الشهيد الأول (ت ١٣٤٧) والشهيد الثاني (ت ١٥٥٨ خلال الحكم

---

(١) هذا هو موقف الطوسي. انظر Calder, ibid, p.40.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣.



الصفوي) بإكمال مفهوم نيابة الفقهاء. ولقد جاء تسويغ سلطة «العلماء» وتعزيزها على أساس وظيفتهم بصفة قضاة وفقهاء شرع، بل حتى بصفتهم الزعماء الفعليين لمختلف الجماعات الشيعية. ولقد استغرق نضوج واكتمال هذا الدور ما يقرب من ستة قرون.

وهكذا، غدا الفقهاء أكثر غنى وأشد قوة إذا ما قورنوا بنظرائهم السنة[1].

ارتفاع الإيرادات وتناقصها

لعل القرن التاسع عشر كان العصر الذهبي لطبقة رجال الدين، فقد عملت المنح والأوقاف الملكية، واستحصال الخمس والزكاة، والنذور، وزيارات الأضرحة، ودفن الموتى، وما صاحب ذلك كله من تجارة مع مدن العتبات المقدسة في العراق العثماني ـ عملت على تحويل العراق إلى مراكز للثروة علاوة على صيرورته مركزاً للفقه وعلوم أصول الدين وعلم الكلام[2].

وحينما شن الوهابيون (السنة ـ الحنابلة) غارة على كربلاء في العام ١٨٠١ ونهبوا ما فيها، حملوا معهم غنائم حرب ضمت كميات هائلة من النقود المعدنية المشرقية الثمينة بالإضافة إلى (٤٠٠٠) دبلون (ذهبي إسباني)، و(٣٥٠٠٠٠) قطعة فضية، و(٤٠٠٠٠٠) دوكات (ذهبي هولندي) و(٢٥٠٠٠٠) تالر (فضي جرماني). وفي خمسينات القرن التاسع عشر (أي بعد ذلك بنصف قرن)، كان المرجع الأعظم مرتضى الأنصاري يتسلم (٢٠٠٠٠٠) تومان سنوياً، في حين كان إجمالي الإيرادات السنوية للخزينة القاجارية في إيران لا يكاد يبلغ (٣٠٠٠٠٠٠) تومان، وكانت النسبة بين مصدَرَي الإيرادات هذين هي (١ : ١٥). وبحلول أوائل القرن العشرين كانت

---

(١) Calder, Zakat, (1981), p. 480; also Kohlberg, Etan in Arjomand (ed.) (1988), pp. 25-52.

(٢) للاطلاع على الأموال الهندية القادمة من إمارة أوده (تعرف بإسم: خيرية أوده)، انظر Cole, Juan R., IJMES, 22, Jan. 1986, No. 4, pp. 461-80.



إيرادات النجف من التبرعات الخيرية والخمس والنذور تقدر بحوالى مليون جنيه استرليني[١].

في هذا المفصل الزمني، كانت الإيرادات تأتي من الخمس والزكاة والنذور والأوقاف. وكان الخمس يقع تحت السيطرة الكاملة للعلماء الذين كانوا يديرون شبكة من الوكلاء لاستحصال هذه الضرائب وتحويلها. وكلما كانت العلاقات ما بين رجال الدين والعامة أقوى والأدوار الاجتماعية والسياسية للعلماء أوسع، كانت هذه الإيرادات أعظم. وكان من شأن ما حصل في أواخر القرن التاسع عشر من نمو ملحوظ لظاهرة التمدين (الهجرة إلى المدن) وازدهار الحركة التجارية أن عزز قدرة طبقات الحرفيين والتجار على دفع ما عليهم من ضرائب دينية. ومع مرور الزمن، كانت هذه الإيرادات ستشكل رمزاً لنشوء حركة في صفوف الطبقات الحضرية ورعاتها من رجال الدين لتقف موقف المعارضة حيال السلطة القائمة ولتكتسب سمة سياسية، كما كانت الحال في (ثورة التنباك) والثورة الدستورية في إيران.

كانت النذور تدفع لقاء خدمات دينية. وكلما كان السعي وراء الحصول على هذه الخدمات أكبر، كانت الإيرادات أعظم. غير أن هذا النمط من تأدية المال اضمحل مع انحسار دور العلماء بصفتهم قضاة أو مصادر لتقديم خدمات من قبيل الفصل في النزاعات وأمانة العقود (الودائع) وما شاكل، إذ إن هذه الوظائف انتقلت إلى البيروقراطية المركزية للدولة. وصارت الأوقاف تحت سيطرة الدولة. ففي العهد الصفوي أو القاجاري كان الذي يقوم بتنظيم وإدارة الأضرحة وأراضي الأوقاف هو (الصدر) (وهو موظف بيروقراطي تعينه الدولة) وطبقة ملاك الأرض الكبار، الذين ما كانوا ليشاركوا العلماء ذرّة واحدة من مصادر ثروتهم[٢]. وفي الواقع، كانت شتى السلالات الحاكمة تستخدم

---

(١) حول النفائس التي نهبت، انظر .Kotlov (1975), p.330. للاطلاع على الإيرادات المقارنة التي يتلقاها (الأشراف) السنة في مكة، انظر Kotlov (1981), pp.178 - 185 للاطلاع على مزيد من التفاصيل بشأن المدفوعات للنجف، انظر : Amanat, in Arjomand (ed.) (1988), pp. 98 - 130; Nakash, (1994), pp.206 and 208.

(٢) Arjomand, (ed.) (1988), p. 9.



الأوقاف أداةً من أدوات القوة والنفوذ للسيطرة على طبقة رجال الدين. وجاءت التدابير المتشددة المفروضة على الأوقاف في ظل حكم رضا شاه (في ثلاثينات القرن العشرين)[١]، أو أثناء الحكم الملكي العراقي لتضع نهاية لمصدر التمويل هذا[٢].

بقدر تعلق الأمر بضوابط الدولة الحديثة وأنظمتها فإن الخمس والزكاة ظلا قائمين مصدراً مستقلاً من مصادر التمويل. إذ إن الأنظمة التي فرضها كل من داعية التحديث السلطوي رضا شاه والنظام الملكي المقام حديثاً في العراق كانت غير قادرة على أن تؤثر إلا على الأوقاف وأعمال دفن الموتى وزيارة العتبات المقدسة، دون أن يمتد تأثيرها إلى الخمس والزكاة.

كان علماء النجف وكربلاء واسعي الاعتماد على الطبقات التجارية الحضرية الإيرانية. غير أن هذه الطبقات أمست في ذلك الوقت في منأى عن هاتين الحاضرتين بسبب الانقسام القومي. وفي داخل العراق لم يكن رجال الدين قد نسجوا ارتباطات مثيلة بطبقة التجار العراقيين. كما أن انتقال مركز المراجع من النجف إلى قم في أواخر الأربعينات أسهم في إضعاف الوضع المالي لعلماء النجف وكربلاء[٣].

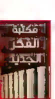
وإزاء فقدان رعاية الدولة، فإن الأوقاف والتحالفات الاجتماعية مع الطبقة التجارية الأهلية عملت على المزيد من انحسار تدفق المال المقدس. وكان ثمة عامل آخر يتمثل في الطبيعة الريفية للطبقات الشيعية الثرية والزعماء القبليين من ملاك الأرض. فقد كان الفلاحون والشيوخ الملاّكون يدفعون خمسهم إلى أسر السادة بدلاً عن دفعها في مدينة النجف. وكانت هناك ممارسة تنطوي على تخصيص قطعة من الأرض تدعىٰ (الطوالع) للسادة. فكان الفلاحون يفلحون الأرض، ويخصمون مُدْخَلهم المادي (البذور والأسمدة أو

---

(١) للاطلاع على التفاصيل حول هذا الإلغاء، انظر: Fischer (1980), p.114; Arjomand (1989), pp. 82 - 83.

(٢) حول الموارد المالية في هذه الفترة، انظر: Nakash, op.cit. pp229 - 31.

(٣) Nakash, ibid., p. 230; Arjomand, (1989), p. 84.



وقود المضخات) دون أن يخصموا مُدْخَل عملهم، ثم يسلمون صافي المنتوج إلى السيد، وهو بمثابة الولي الحي[١]. وكان «السادة» من الزوار أو المقيمين يتسلمون علاوة على ذلك أجوراً (أتعاباً) لقاء تقديمهم خدمات اجتماعية أخرى مثل تسجيل عقود الزواج أو الطلاق، أو توزيع الإرث، أو تدقيق الحسابات، أو تحرير المراسلات نيابة عن الشيوخ الأميين[٢].

وهكذا، فإن التحول الاجتماعي ـ السياسي الذي أدى إلى زوال الملكية الكبرى للأرض وصعود الطبقات الوسطى الحديثة ذات الذهنية العلمانية أفضيا إلى الإمعان في إضعاف القاعدة المالية/ الاجتماعية للعلماء في العراق. لكن مقدم الإسلام السياسي وفورة أسعار النفط في السبعينات عملا على توفير المحرك والوسيلة لتعزيز المبالغ المدفوعة باسم الخمس. وصار شيعة الخليج، الذين يفتقرون إلى زعماء روحيين من بني جلدتهم ويواجهون ما يرونه اضطهاداً طائفياً[٣]، يتوجهون بخمسهم إلى كبار فقهاء النجف (أي كبار المراجع)[٤]. وصارت عملية تدفق الأموال تتم بصورة أيسر من خلال شبكة البنوك والبيوت المالية الدولية الموجودة في الخليج وسهولة الدخول إلى العالم الغربي من خلال التعامل مع البنوك أو عن طريق السياحة. كما قام المجتهدون العراقيون الشيعة بافتتاح مؤسسات ثقافية وغيرها في بلدان غربية تجنباً للعراقيل والضوابط الموجودة في الشرق الأوسط. وفي أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات قُدِّر تدفق الخمس بثلاثة ملايين دولار في الشهر أي ستة وثلاثين مليون دولار في السنة. أما إذا ما قورن بعائدات البترول في المنطقة فإن الخمس لا يعدو كونه مبلغاً تافهاً في حقيقة الأمر.

وفي وقت سابق كانت إيران تُعَدّ المساهم الرئيسي في دفع الخمس، أما الآن فقد أصبحت هي المتلقي الرئيسي. وإزاء الأعباء التي ينوء بها الناس جراء

---

(١) الوردي (١٩٩٢)، ص٢٤٦؛ وكذلك مقابلة مع خبير الإصلاح الزراعي، عبد الرزاق زبير.

(٢) حول الأدوار والمكانة الاجتماعية لـ«السادة» في الأوضاع الريفية، انظر الوردي، المصدر نفسه، ص٢٤٦ ـ ٢٤٨؛ سليم (١٩٧٠)، ص١٢٥ وما يليها.

(٣) Cole and Keddie, (eds) (1986), pp. 14, 18, 21.

(٤) (مؤسسة الخوئي)، مقابلات. عبّر الذين جرت مقابلتهم عن رغبتهم بعدم الكشف عن أسمائهم.



ضرائب الدولة، لم يعد هناك من ينحو إلى دفع الخمس سوى عدد أقل من الإيرانيين، ومع ذلك فإن معظم من يؤدون الخمس يقومون بدفعه إلى «علمائهم» هم. وينطوي هذا الوضع، من ناحية، على نشوء منافسة بين الدولة الإسلامية وطبقة العلماء ذات الاستقلال الذاتي، ويؤدي من الناحية الأخرى إلى خلق ثنائية دنيوية/دينية في نظام الضرائب في إيران.

إن مبلغ الستة والثلاثين مليوناً من الدولارات المذكورة آنفاً لا تذهب إلى المراجع بشكل مباشر. فلكلٍ من هؤلاء مجموعة من «الوكلاء» الذين يحملون في العادة تفويضاً لتنفيذ عدة مشاريع خيرية واجتماعية والصرف عليها، كما تقوم شخصيات مستقلة من رجال الدين بإطلاق حملات من أجل أخذ حصة من هذه الوديعة.



الفصل الثامن

نقل المعرفة: المدرسة التقليدية وأفولها

إن المدرسة الدينية، أو كلية الفقه (أصول الدين)، هي مؤسسة ذات أهمية مركزية. ففي داخلها يتم خلق فضاء ثقافي مركب، يتيح بناء وإدامة خطاب نصي ديني (أو أكثر من خطاب واحد) وبناء شبكات اجتماعية معينة. والمدرسة أيضاً هي إطار لكل تجديد فكري، أو تحريض سياسي، أو إصلاح لمنهاج العقيدة، أو تعريف للمبادئ، أو الدفاع عن المذهب في حد ذاته. وفي هذا الإطار فإن التراتبيات غير الرسمية والشبكات الاجتماعية قد تصلح لخدمة هياكل العمل السياسي السري.

وفي رأينا أن (المدرسة) والمؤسسات الأخرى المرتبطة بالشعائر الدينية، (مثل «الحسينيات» ـ المساجد) والشبكات الواسعة التي تنتشر من خلالها، تعمل في أوقات الأزمات بديلاً عن التنظيمات الاجتماعية الحديثة التي آلت إلى حطام على يد إرهاب الدولة الذي امتد سنوات وسنوات. وكلما وحيثما بقيت (المدرسة) والمؤسسات الدينية الأخرى، مثل «الحسينيات» أو المساجد، متماسكة، فإنها توفر أداةً تنظيمية بديلة. والتجربة الإيرانية خير شاهد على ذلك. ويحاجج فيشر Fischer بأن ثورة ٧٨ ـ ١٩٧٩ استخدمت شبكات



الوعاظ والبنية الإدارية الدينية القائمة بالتحالف مع العامة الموجودين خارج تراتبية العلماء[1].

أما حينما يجري إضعاف (المدرسة)؛ بصفتها قاعدة مؤسساتية للدين المنظم، إضعافاً مفرطاً، يصار إلى خلق بديل عنها ـ أي خلق حزب حديث سري. وهذه هي الحال التي حصلت في العراق.

تصادم المؤسسات

تقف (المدرسة)، التي ظهرت في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر، بين مؤسستين متضادتين. تمثلت الأولى في المسجد الكلاسيكي، وتمثلت الثانية، التي جاءت بعدها، في المدرسة الدنيوية (العلمانية). وثمة استمرارية وظيفية تغطي ثلاثتها جميعاً. فلقد كانت كلها، وما تزال مراكز لإنتاج المعرفة ونقلها. ومع ذلك، فإن عوالم بكاملها تفصل بين الثلاثة.

على امتداد قرون كان تلقي المعرفة (التعلّم) ونقل المعرفة (التعليم) يتمّان بشكل مستقل في داخل المساجد. فلقد كان المسجد فضاءً موحّداً لعبادة المسلمين بصرف النظر عن الطائفة أو المذهب. لكن المسجد، بصفته فضاءً للدراسة، كان مسرحاً للانقسامات والتناحرات ما بين الطوائف والمذاهب، وفي مدارس «علم الكلام» بل حتى بين مدارس النحو. فقبل ظهور (المدرسة) في أواخر القرن التاسع والقرن العاشر كان هنالك حوالى خمسمئة مذهب متنافس[2]. وكانت المساجد تؤسس أصلاً على يد أفراد يحتفظون بصلاحية

---

(١) حول الدور التنظيمي لـ«العلماء» وطبقتهم وشبكاتهم في الثورة الإيرانية، انظر زبيدة Zubiada (1989), pp 59 - 60. يقول فيشر (١٩٨٠) إن ثورة العام ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ استخدمت شبكات الوعاظ والبنية الإدارية للعلماء المتحالفة أصلاً مع عامة الناس خارج تراتبية «العلماء» (ص١٠٢). وفي تقييم مشابه، تلقت الحركة الجماهيرية أداة تنظيمية قوية جاهزة من عشرات الآلاف من رجال الدين الفقراء ومتوسطي الحال وكذلك من مئات المساجد. فلقد أصبحت هذه المساجد والحسينيات مراكز للتحشيد والتجنيد فاقت أفضل الأحزاب السياسية الحديثة تنظيماً. فكان الناس يتجمعون في هذه المراكز ثلاث مرات في اليوم في الأقل لأداء الصلاة؛ فالح عبد الجبار (١٩٨٥)، ص١٩٨.

(٢) Makdisi, p. 2; Fischer, op. cit., pp. 41-42



تحديد المنهج الدراسي غير الرسمي («علم الكلام»، والفقه الإسلامي، والعلوم الإسلامية الأخرى) والمدرسة المذهبية (مهما كان شكل الطائفة). وبفعل الالتزامات القانونية لـ«الوقف»، فإن المسجد:

«. . . أصبح متحرراً من سيطرة مؤسسه. فلقد كان يقال بأن وقف المسجد كان «وقف تحرير»، وبالتالي كانت العلاقة بينه وبين مؤسِّسِهِ أشبه بالعلاقة القائمة بين عبد معتوق والسيد العاتق الذي يتخلى عن حقوقه فيه»(١).

بهذا المعنى، إن المساجد ملك الله، في حين أن «(المدرسة) كانت تحت سيطرة مؤسسها ثم تغدو تحت سيطرة خلفائه إلى الأبد إذا ما شاء ذلك»(٢).

لقد أحدثت (المدرسة) تحولاً بنيوياً (قانونياً ونصياً واجتماعياً) في مؤسسة التعليم الإسلامية. فلأول مرة وضعت العملية التعليمية بحكم الفقه الشرعي (مفهوم الوقف) تحت السيطرة الصارمة لمؤسس (المدرسة) وراعيها. ومن الناحية البنيوية، كانت (المدرسة) تجمع ما بين مكان السكن («الخان») والمكتبة (مركز السجلات والكتب) ومسجد ملحق بهما (أو، بدلاً عن ذلك، كان «الخان» والمكتبة يضافان إلى مسجد قائم). أما المنهج الدراسي لـ(المدرسة) فقد بات مقتصراً على مدرسة مذهبية واحدة فقط. وكانت توظف «العلماء» بصفتهم فئة اجتماعية ذات قضية إيديولوجية ـ سياسية محددة. فعلى سبيل المثال، كانت السلالة السلجوقية تعيل المدارس وتزود «العلماء» بالرواتب والطلبة بالمساعدات المالية، وتهيئ الأرض اللازمة لبناء المؤسسة التي تتلقى تمويلها من الوقف. كما أن (المدرسة النظامية)، التي حملت اسم الوزير السلجوقي نظام الملك، تطورت لتصبح شبكة من مراكز للتعليم ترعاها الدولة.

أما تطور المؤسسة التعليمية في عهد الفاطميين في مصر أو تحت ظل

---

(١) Makdisi, p. 28

(٢) المصدر نفسه.



الطوسي في النجف فقد كانت له دواع إيديولوجية مشابهة، إنما اتخذ نمطاً مؤسساتياً مختلفاً: التركيز على إعلاء شأن المسجد لكي يكون مركزاً مقتصراً على الدراسة فقط. ففي مدرسة الأزهر،

«كان الشيخ يلقي المواعظ ويدلي بالبيانات خلال صلاة الجمعة. وفي أثناء الأسبوع كانت تعقد عدة جلسات حول أمور قضائية.. كما تعقد اجتماعات.. واتفاقات ضريبية. وكانت السجلات تحفظ في الأقسام الداخلية [في بناية الأزهر]»[(١)].

ثم أدمجت هاتان المدرستان (النظامية والأزهر) في جسم الدولة. أما المعرفة الفقهية التي كانتا تنتجانها فقد غدت أداة لتعزيز الترابط الاجتماعي وبسط السيطرة الاجتماعية واكتساب الشرعية السياسية. وفي إطار التقسيم التقليدي للعمل كان الخريجون يتولون وظائف القضاة والفقهاء وأئمة الصلاة ومدراء الوقف («المتولّين») أو مراقبي الأسواق («المحتسبين»).

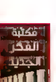
أثناء حكم السلاجقة كانت (المدرسة) تتبنى المذهب الشافعي، أما الأزهر فقد كان أثناء حكم الفاطميين يدرّس مذهب الشيعة السبعية. وفي العهد العثماني كانت (المدرسة النظامية) تعترف بثلاثة مذاهب هي المذهب الحنفي (للعثمانيين) والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي. أما الأزهر في ظل الحكم العثماني فقد كانت له أربعة مذاهب سنية. وفي شمال أفريقيا كان مسجد/ مدرسة الزيتونة يتبنى المذهب المالكي (المحلي) والمذهب الحنفي (الذي يعتنقه العثمانيون).

(المدرسة): السعي نحو الاستقلال الذاتي

منذ ظهور مؤسسة المدرسة إلى الوجود في العام ١٠٥٦ حتى صعود

---

(١) Dodge, Bayard, (1961), pp. 4 and 10; Berkey, J., (1992), pp. 44 and 47
للاطلاع على المؤسسات السنية، انظر حداد (١٩٨١)، ص٤٨ ـ ٥١؛
Tibawi, A. L., (1979), pp. 47-50; Berkey, J., op. cit p. 50 and passim;
Dodge, Bayard, op. cit; Tritton. S. A., (1957), p. 98 and passim.



أول أمبراطورية شيعية إثني عشرية في العام ١٥٠١ هي الأمبراطورية الصفوية، كانت (المدرسة) الشيعية تنمو وتتطور على نحوٍ مستقل. غير أن تغيّر الظروف السياسية (صعود السلالات الحاكمة وسقوطها) أجبر «علماء» الشيعة على الهجرة والتنقل على امتداد عدة قرون من النجف إلى الحلة وحلب وجبل عامل وسواها[١]. غير أن افتقار (المدرسة) إلى رعاية الدولة هذه أبقاها ضعيفة ومعرضة للأخطار. ومع صعود السلالة الصفوية تمّ تقليص استقلالية (المدرسة). وآنذاك جاء دور (المدرسة) الشيعية لكي تُدْمَج هي الأخرى دمجاً عضوياً بجهاز الدولة، ذلك لأن الصفويين (١٥٠١ ـ ١٧٢٢):

«.. ورثوا وحافظوا على الكثير من المؤسسات الدينية لإيران السنية.. ونتيجةً لذلك، ففي القرن السادس عشر ومعظم القرن السابع عشر (أو في جزء منه)، لم تتغير العلاقة البنيوية بين المؤسسات الدينية والسياسية في إيران الشيعية تغيّراً كبيراً عن النمط «القيصري ـ البابوي» [العلاقة بين الملك والبابا] الموجود في العالم السني. فقد تمّ دمج المساجد والنظام التعليمي الواقع تحت سيطرة رجال الدين، معاً، من خلال الإدارة المركزية للأوقاف الدينية التي كان ينهض بها موظف الشؤون الدينية الأعلى في الدولة، وهو (الصدر)، نيابة عن السلطان. وفضلاً عن ذلك، كان القضاة الذين يعينهم السلطان يديرون السلطة القضائية التابعة للدولة الصفوية. وكان للعلاقة «القيصرية ـ البابوية» في إيران الصفوية مصدران: أولهما شرعية «الدولة»، بصفتها تولياً للسلطة بنعمة من نعم الله منسجماً مع ممارسات الإسلام السني وثانيهما الجاذبية الشعبية للسلالة الصفوية باعتبار أنهم يتحدرون، زعماً، من عترة الإمام، ونواب الإمام الغائب»[٢].

---

(١) Momen, Moojan, op. cit., pp. 86-104.

(٢) Arjomand, (ed.) (1988). مقابل وظيفة (الصدر) وهي منصب في البلاط، إداري أو إداري ـ ديني، كان هنالك نظير سني هو (شيخ الإسلام) أيام الحكم العثماني. وكان السلطان هو الذي يعين (شيخ الإسلام)، وهو أعلى منصب ديني ـ إداري في الإدارة العثمانية، وكانت طبقة رجال الدين الواقعة تحت إشراف (شيخ الإسلام) تتألف من:

١ ـ القضاة، وهم مصنفون إلى خمس درجات في النظام القضائي الرسمي.



وبعد سقوط الصفويين في العام ١٧٢٢ حدثت هجرة واسعة لرجال الدين باتجاه العتبات المقدسة في العراق. وهكذا فقدت أصفهان وقم شهرتهما بصفتهما مركزين للدراسة بينما استعادت النجف وكربلاء موقعيهما. وبحلول الوقت الذي تسنم فيه القاجاريون الشيعة السلطة في العام ١٧٩٧، كان «العلماء» الشيعة قد كونوا لهم قاعدة مستقلة في العتبات المقدسة، بما في ذلك (المدرسة)[١].

التغيير والتحول: مرحلة الانحسار

هيأ مقدم المدرسة الدنيوية (العلمانية) الحديثة في القرن التاسع عشر (وبوجه خاص بعد أواسطه) المشهد لأفول نجم (المدرسة) التقليدية.

وبصفتها جزءاً من الحداثة، فقد جاءت المدارس الدنيوية في بادئ الأمر لكي تلبي الحاجة إلى وجود جيوش دائمة في مصر أيام محمد علي، وفي تركيا العثمانية وإيران القاجارية. وانتشرت تأثيرات هذه الإصلاحات إلى مناطق أخرى ـ إلى العراق وسوريا ولبنان التابعين للأمبراطورية العثمانية[٢] وفي العام ١٨٧٦ شرَّع العثمانيون قانوناً لتنظيم المدارس الحديثة والإشراف عليها. كما واصلت البعثات التبشيرية الغربية والقوى الاستعمارية عمليات تطوير التعليم الحديث، كما حصل في مصر والعراق تحت ظل الاحتلال الاستعماري البريطاني (في العامين ١٨٨٨ و١٩١٨ على التوالي).

ارتبطت المدارس الدنيوية ارتباطاً مباشراً بتقسيم اجتماعي للعمل نامٍ

---

٢ ـ المفتون.
٣ ـ سدنة أماكن العبادة (أئمة صلاة الجمعة، والوعاظ، والمؤذنون، وخدم المساجد).
٤ ـ الأشراف، أي المتحدرون من سلالة النبي الذين يعملون بصفة «نقباء الأشراف».
٥ ـ الدراويش أو الصوفية، وهم قادة الطرق الباطنية. ولقد تم دمج هذه الفئات في الإدارة. وكونت شرائحها العليا جزءاً لا يتجزأ من النخبة الحاكمة وكان لها دور اجتماعي وسياسي مهم تلعبه. أنظر: Keido, Akram 1992, pp. 9-37; 44-52 and 110-120.

(١) حول النزاع (الأصولي) ـ (الإخباري) وآثاره، انظر الفصل العاشر.
(٢) حول الصراع الأصولي ـ الإخباري ونتائجه، راجع الفصل الثامن.

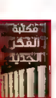


حديثاً كانت قد أنتجته البيروقراطية والخدمة العسكرية وما ارتبط بهما من أعمال. ثم تطور النظام الجديد، الذي كان ذا توجه عسكري في البدء، إلى نظام مدني للتعليم[١]. وبموجب المرسوم العثماني الخاص بالتعليم الصادر في العام ١٨٦٩ أُعلن عن تطبيق التعليم الإلزامي الابتدائي اعتباراً من سن السابعة. وأُخضعت المدارس الخاصة، الأهلية منها والأجنبية، لتشريعات الدولة. كما خطا النظام خطوات أخرى إلى الأمام بتأسيس المدارس (الرشدية) المتوسطة و(السلطانية) الثانوية. كما كان يجري إلحاق الطلاب بالأكاديمية العسكرية (المفتوحة أمام السنة فقط)، ومدرسة الطب، والإدارة المدنية، وكلية القانون والآداب[٢]. وبدأ توجه مشابه بالظهور في إيران القاجارية[٣].

وفي هذه المرحلة الجديدة، فقد نظام (المدرسة) التقليدية مركزيته السابقة بصفته مؤسسة لتأهيل الموظفين والفقهاء والقضاة و«المحتسبين» و«المتولين»، علاوة على خبراء آخرين[٤]. ولقد جاء استحداث مدارس دنيوية حديثة بنمط جديد وقوي من أنماط المعرفة ليدخل الفضاء الاجتماعي، ألا وهو المعرفة الدنيوية (العلمانية) بإزاء المعرفة المقدسة. وكانت هذه الثنائية بارزة على المستوى الاجتماعي. فلقد أصبح (الأفندية)، وهم رمز الطبقة الجديدة ذات التعليم الدنيوي من العاملين في الخدمة العامة، مصادر للمعلومات والمعرفة وصاروا يكسبون احترام عموم المجتمع، بل حتى ثقتهم. كما أدى النظام الجديد إلى خلق نخبة بيروقراطية وعسكرية قوية. وغدا الطلبة والضباط والموظفون ذوو التعليم الحديث يلعبون أدواراً هامة. وكان من نتيجة ذلك انحسار القيمة الاجتماعية للمعرفة الدينية انحساراً تدريجياً مقابل تعزيز المعرفة الدنيوية بصفتها نظاماً قائماً على أساس الإنجاز. كما كانت هناك مصادر أخرى للتوتر.

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.
(٣) Arjomand, (1989), pp. 29-33.
(٤) Fischer, op. cit., pp. 128-30



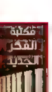
يقترن نظام المدرسة الدنيوية بمفهوم الانتماء إلى أمة على مبدأ القوميات، مع التأكيد على شتى جوانب النزعة القومية (اللغة، التأريخ، الثقافة)، بينما تتصف (المدرسة الدينية) إما بكونها دون ـ وطنية أو فوق ـ وطنية في طبيعتها. فعلى سبيل المثال، كانت (المدرسة) أو (الحوزة) في النجف مقتصرة على الشيعة بصفتهم جماعة ضمن وضع وطني (قومي) معين، أو بصفتهم جماعة تتجاوز حدود القوميات (الأوطان). ومع أنه كانت هنالك أماكن متفرقة مخصصة للطلاب من الأتراك والإيرانيين والشيعة القادمين من شبه القارة الهندية أو من لبنان، فإن طبقة المدرسين كانت متعددة الجنسيات[١]. وكانت الطبيعة فوق ـ الوطنية لـ(المدرسة الدينية) مرشحة للتعرض إلى رقابة مشددة من جانب الدولة.

كان هناك مصدر آخر للتصادم بين النظامين، ذو منبع ثقافي. فحتى أكثر الشخصيات الدينية تحرراً في الجانب الفكري ما كان باستطاعتهم أن ينظروا إلى التعليم الدنيوي دون ارتياب وتوجس. فلقد كان محمد عبده، المصلح الإسلامي العظيم في القرن التاسع عشر، يؤكد على الحاجة إلى تعلم العلوم الحديثة، لكنه كان يعبر عن خشيته من تأثير الثقافة الغربية على عقول الطلبة من حيث عقيدتهم الدينية ونواميسهم الأخلاقية[٢]. وكان من نتائج حالة الفوضى واضطراب العيش التي سببتها ظروف الحرب العالمية الأولى في العراق أن تقلص حجم كل من زوار العتبات المقدسة وتدفق المال المقدس وتوافد طلبة الدين على العراق العثماني، كما عملت السياسة العثمانية المتشددة إزاء النجف وكربلاء في تلك السنين على إلحاق المزيد من الضعف بمكانة مدن العتبات، فكان أن عانت (المدرسة) من تلك السياسة كذلك. وبحلول أواسط القرن العشرين كانت (المدرسة) قد بلغت أدنى مستوى لها. ومن بين المؤشرات على ذلك تقلص أعداد الطلبة في مدن العتبات. ففي بداية هذا القرن كان عدد طلبة الدين يقدر بما يتراوح بين (١٠٠٠٠) و(١٥٠٠٠)

---

(١) الخليلي (١٩٨٧)و المجلد ٧، الجزء ٢، القسم الخاص بالنجف، ص١٣٢ ـ ١٨٧.

(٢) Tibawi, pp. 70-71.



طالب[1]. وبعد ذلك بأقل من عقد (أي في العام ١٩١٨) هبط عددهم إلى (٦٠٠٠)[2]. وبحلول العام ١٩٥٧ كان الانحسار أعمق وأوضح. فكان عدد الطلبة وأصولهم الإثنية في النجف في العام ١٩٥٧ على النحو الآتي:

الجدول ٨/ ١/ أ:

طلبة المدارس الدينية في النجف[3]

بلد المنشأ	العدد	النسبة المئوية
إيران	٨٩٦	٪ ٤٥,٥٨
شبه القارة الهندية	٦٦٥	٪ ٣٤,٣٠
البحرين والإحساء وقطيف	٢٠	٪ ١,٠٢
العراق	٣٢٦	٪١٦,٦٨
المجموع	١٩٥٤	٪ ١٠٠

وعلى الغرار نفسه فإن الحالة في قم تكشف نمطاً خطياً، لا نمطاً حلقياً، للتطور كما يبين الجدول الآتي:

الجدول ٨/ ١/ ب:

طلبة المدارس الدينية في قم[4]

السنة	عدد طلبة الدين
ثلاثينات القرن العشرين	٦٥٠٠
١٩٦١	٥٠٠٠
١٩٧٢	١٩٣١(*)

(*) بمن فيهم «المجتهدون» والمدرسون والخدم والطلبة.

(١) الرهيمي (١٩٨٥)، ص١٠١. عند المقارنة بعدد الطلبة البالغ (١٢٠٠) في المدارس الدنيوية، تكون النسبة حوالى (١٠:١).

(٢) Nakash, op. cit., pp. 250-4؛ الرهيمي، ص ١٠١.

(٣) Jamali, MW, V. 50, 1960, p. 15.

(٤) الأرقام الواردة في (أ) و(ج)، فيشر Fischer، المصدر المذكور، ص٧٦ ـ ١٣٥؛ الأرقام الواردة في (ب)، نقاش Nakash، المصدر المذكور، ص٢٥٩، متقبسة من: Mottahedeh (1985), p.236. إن الرقم الذي يقدمه فيشر يوحي بوجود نمط خطي لتناقص العدد. أما أرقام Mottahedeh ونقاش بالنسبة إلى الثلاثينات والخمسينات فإنها توحي بوجود نمط دائري، لا خطّي.



لقد ولّد هذا الانحسار استجابتين: إحداهما باتجاه تطوير وتوسيع المدارس الحديثة أمام الشيعة، بزعامة دعاة التحديث النجفيين، والثانية باتجاه إصلاح (المدرسة) التقليدية من داخلها من حيث المنهج الدراسي ووضع نظام رسمي لإجراءات القبول والشهادات وشروط التخرج. ولقد لقيت كلتا هاتين المحاولتين مقاومة شديدة من جانب «العلماء» المحافظين، لكنها قوبلتا بشيء من الدعم من جانب عدد من المجتهدين الإصلاحيين.

كان الذي أطلق المحاولة الأولى هو النجفي علي البازركان في العام ١٩٠٦، وواصلها الشاعر والشخصية المشهورة محمد سعيد الحبوبي والسياسي ـ التاجر البغدادي جعفر أبو التمن، فضلاً عن شخصيات شيعية أخرى من عامة الناس، وذلك في العام ١٩٠٨. وتقدمت هذه المجموعة بطلب لتأسيس (مدرسة التقدم الجعفري ـ العثماني)، فتمت الموافقة على الطلب وافتتحت المدرسة في ١٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٠٨. وسرعان ما اكتسبت حركة المدارس الشيعية ذات الطابع الحديث زخماً[(١)]. ولغرض التخفيف من الهجوم المضاد الذي كان يشنه المحافظون، عمل جعفر أبو التمن على إقناع عدد من المجتهدين الشيعة بالموافقة عن طريق إصدار الفتاوى لدعم الحملة الرامية إلى إقامة تعليم حديث. وفي الواقع، نشر في العام ١٩٠٩ نص الفتوى في صحيفة (**الرقيب**). وفي ما يلي جزء منها:

«جواز دخول أولاد الجعفرية إلى المكاتب [المدرسة الحديثة] لتعلّم العلوم والمعارف والكمالات واللغات المختلفة التي تمس الحاجة إلى تعلمها، وتقضي الضرورة بعدم جهلها مع التحفظ على القواعد الإسلامية وعقائدهم... لذا فإن أساطين العلماء الأعلام المجتهدين في النجف وكربلاء.. قد كتبوا لعموم الجعفرية يحثونهم ويشوقونهم إلى تأسيس وتشييد مكاتب [مدارس] كهذه حاوية للشروط المتقدمة.. وذلك من أفضل الأعمال الخيرية»[(٢)].

---

(١) شبر (١٩٩٠)، المجلد ٢، ص١٤٣ ـ ١٤٥؛ الوردي (١٩٩١)، المجلد ٣، ص٢٦٢ ـ ٢٦٥.

(٢) شبر، المصدر نفسه، ص١٣٧.



أما التوجه الإصلاحي الآخر فكان الشيخ محمد رضا المظفر خير من يمثله. ففي أواسط ثلاثينات القرن العشرين قاد المظفر حملة لتجديد التعليم الديني الذي كان، من وجهة نظره، الأداة الجوهرية لإصلاح الدين نفسه. فقام بتنظيم (منتدى النشر). وكان هذا الاسم يخفي الأجندة الحقيقية خلف ستار من عنوان أدبي لكي يتجنب أية صدامات غير ضرورية مع المحافظين. أما في الحقيقة، فقد كان المنتدى مؤسسة عليا للتعليم الديني على وفق منهج دراسي جديد. وتوجت عملية تحديث المؤسسات الدينية بتأسيس (كلية الفقه) في العام ١٩٥٨ برعاية المظفر نفسه. وقد شمل منهجها الدراسي الفلسفة الحديثة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتأريخ واللغة الإنكليزية والأدب المقارن وما شاكل ذلك[١].

المدرسة الدينية: الفئة الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي

إن إحدى وظائف المدرسة الدينية هي إنتاج أفراد مؤهلين جدد من طبقة رجال الدين لغرض المحافظة على أعدادها. وبالطبع فإن انقضاء زمن طويل من العيش المشترك، والدراسة المشتركة، والتأثيرات الفكرية المشتركة، على امتداد ما يقرب من خمس إلى عشرين سنة، يؤدي إلى تحويل الطلبة الدارسين إلى فئة اجتماعية متماسكة نسبياً تتشارك في القيم ونمط الحياة والميول السياسية والتقدير الاجتماعي أو المعاناة والإحباط. وفي بعض الأحيان تعمل علاقات المصاهرة والانحدار الإثني أو المناطقي أو القرابي المشترك على تعزيز هذه الروابط بدرجة أكبر. وبعد تخرجها تحافظ هذه الفئة الاجتماعية على معظم روابطها، فتشكل مجتمعاً مدنياً شيعياً محلياً أو وطنياً، بل وفي بعض الأحيان فوق ـ وطني[٢]. ويمر الطلبة بثلاث مراحل من الدراسة تعرف على التوالي بأسماء «المقدمات» (الأولية)، و«السطوح» (الثانوية)، و«درس

---

(١) مصطفى جمال الدين (١٩٩٥)، ص٣٧ ـ ٤١؛ مير بصري، المجلد ٢، ص٥٢٠؛ شبر، المصدر نفسه. ص٣٢٩ ـ ٣٣٨.

(٢) Mottahedeh, Roy, op. cit., (1986, London), p. 11-2; Mallat, (1993); Fischer, op. cit., pp. 78-83؛ القوجاني (١٩٩٢)، ص١٩٦ ـ ١٩٨.



الخارج» أي مرحلة التخرج العليا. وقد يقضي الطالب أحياناً حوالى عشرين عاماً لبلوغ المرحلة النهائية.

كانت (المدرسة الدينية) الساحة الرئيسية في المجتمع قبل ـ الصناعي للصعود الاجتماعي القائم على أساس المنجز. فمن خلال المدرسة يتمكن الكثير من الطلبة الريفيين والفقراء الذين لم يكونوا يتمتعون بمكانة أُسرية دينية أن يبلغوا المراتب العليا من هرم المرجعية. وليس من النادر سماع قصص عن أسر ريفية ترسل أبناءها إلى النجف أو قم بغية ارتقاء السلم الاجتماعي[1].

غير أن هذا الصعود لا يتعدى كونه إمكانية محتملة لا أكثر. فإن الكثير من طلبة الريف والفقراء يتركون التعليم في المرحلة الأولى أو الثانية ليشكلوا شريحة دنيا من رجال الدين لا تحتل سوى مواقع وفضاءات ثانوية من قبيل إمامة الصلاة في القرى أو العمل بصفة سَدَنة في مساجد صغيرة للطائفة أو في (حسينيات)، أو أن يصبحوا وعاظاً ريفيين حَسْب. وفي السلّم الاجتماعي لرجال الدين يشكل المتسرّبون طبقة دنيا. وقد يفلح طلبة آخرون في بلوغ مرتبة متوسطة، أما الذين يبلغون المراتب العليا فهم قلة. وليس من المحتم أن يكون في مقدور كل طالب أن يصبح «مجتهداً»، ناهيك عن أن يصبح «مجتهداً» قيادياً، ولكن لا يوجد «مجتهد» يستطيع أن يرتقي السلم دون أن يكون قد أثبت جدارته طالباً مجداً. ويؤدي هذا التمايز إلى انقسام المجموعة اجتماعياً إلى شرائح فقيرة أو متوسطة أو غنية.

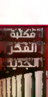
يزوّد الطلبة عادة بسكن، ويقوم معلموهم، «المجتهدون»، بدفع إعانات لهم. ولهذا، فإن من يجتذبهم هم «المجتهدون» الأكثر شهرة وكرماً. ويساهم اعتماد الطلبة على «المجتهدين» في معيشتهم وتقدمهم الأكاديمي وإجازتهم في بناء شبكات ولاء بين راع وأتباع. وهذه الشبكات ليست سياسية في حد ذاتها. ولكن، حينما يتحول «مجتهد» ما إلى السياسة فإن هذه الشبكات تعمل بصفتها

---

(١) يروي القوجاني في المصدر المذكور قصة مكوثه في النجف، الذي تجاوز العشرين عاماً، في سبيل صعوده في سلم رجال الدين، ص١٤٧ وما يليها.



تنظيماً جاهزاً قد تتجاوز كفاءته في بعض الأحيان كفاءة أي حزب سري من النمط اللينيني. فلقد بدأ الخميني حركته التحريضية في أوساط تلاميذه، وكانت أطروحته حول (ولاية الفقيه) سلسلة من المحاضرات التي ألقاها على طلبة الدين الإيرانيين في النجف. وكانت (مدرسة الفيضية) في قم هي التي شهدت الجذور الأولى للتحرك المعادي للشاه في العام ١٩٧٨. وفي هذا المجال، تعمل (المدرسة) بصفتها شبكة اجتماعية قد تحل، في بعض الأوقات، محل منظمات وروابط المجتمع المدني (الواقعة تحت سيطرة الدولة، أو المحطَّمة على يد الدولة) في أوقات الأزمات كما كانت عليها الحال في إيران في العام ١٩٧٩. وحينما يكون هذا الدور ضعيفاً نسبياً، فقد يلجأ طلبة (المدرسة) الراديكاليون إلى بديل حديث: إلى تنظيم سياسي عصري سري.







الفصل التاسع

نشوء المرجعية ومركزتها

يتمثل مركز القوة الأساسي في «المرجعية»، وهي سلطة authority دينية ذات استقلال ذاتي، ولها تأريخها الخاص.

وجدت فكرة «المرجعية» بصفتها مؤسسة منذ زمن الكليني (توفي في ٩٤٠م) بل حتى قبل ذلك، وهي فكرة واسعة الانتشار مثلما هي موضع أخذ وردّ في صفوف طبقة رجال الدين ومقلديهم من عامة الناس[(١)].

فعلى سبيل المثال يرى آية الله محمد باقر الصدر بأن «المرجعية» تعود إلى زمن بواكير التشيع («أصحاب الأئمة المعصومين») وصولاً إلى الوقت الحاضر. وكما يقول، فثمة أربع مراحل متعاقبة في تأريخ المرجعية.

١ ـ المرجعية الذاتية ابتداء من وكلاء الأئمة (توفي آخرهم في ٩٣٩م) حتى العلامة الحلي (توفي في ١٣٢٥م).

٢ ـ المرجعية الإدارية ابتداءً من الشهيد الأول، أبو عبد الله محمد ابن جمال الدين العاملي (توفي في ١٣٧٤م).

٣ ـ «المرجعية المركزية» التي أسسها الشيخ جعفر ابن الشيخ خضر النجفي كاشف الغطاء (توفي في ١٨١٣م).

---

(١) Ha'iri, A. Hadi, (1977), p. 62.



٤ ـ «المرجعية الشعبية» التي ظهرت لمناهضة الاستعمار الغربي في العالم المسلم[(١)].

وسواء أكانت الرؤية المفاهيمية للصدر دقيقة من الناحية التأريخية أم لا فإنه يرسم بشكل واضح مسار التطور الذي سارت عليه السلطة authority الدينية في سعيها لاتخاذ مختلف الأشكال والاضطلاع بمختلف الوظائف. إلا أنه يسقط الواقع الحالي للمرجعية على الماضي قائلاً بأن جميع أشكال السلطة المرجعية هذه كانت ممركزة وممأسسة، في حين أن بعض الفقهاء الشيعة ومعظم دراسي الإسلام يخالفون هذا الإسقاط المفاهيمي. وعلى سبيل المثال، فإن اللبناني آية الله محمد حسين فضل الله:

ينفي وجود مرجعية مركزية في التاريخ القديم نظراً لأن بعد المسافات يعيق تواصل الجماعات مع المراجع الدينية المقيمة في أماكن قصية [النجف مثلاً] رغم وجود درجة من الاتصال؛ فالجماعات كانت تلجأ إلى المراجع المحلية[(٢)].

إن فكرة وجود المرجعية الممركزة منذ زمن الكليني أو حتى قبله هي مجرد تصور مثالي. وليست أنأى عن المثالية فكرة أن مؤسسة «المرجع المطلق» (أعلى «آيات الله» مكانةً) قد ظهرت جاهزةً تقريباً[(٣)]. ويتفق دارسو الإسلام على أن مؤسسة المرجعية ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر أو أواسطه. ويشير بعضهم إلى كاشف الغطاء، ويشير غيرهم إلى صاحب (**جواهر الكلام**) (توفي في ١٨٤٩)، لكن معظمهم يجمعون على أن تلميذه، مرتضى الأنصاري (توفي في ١٨٦٥)، كان أول «مرجع مطلق» بالمعنى المتداول اليوم[(٤)].

---

(١) جعفر في: مجموعة مؤلفين ١٩٩٦) ص ٥١٦؛ الحائري (١٩٧٧)، ص٩٠ ـ ٩٤.
(٢) شهرية (النور)، لندن، العدد ٦٩، شباط ١٩٧٧.
(٣) الحائري، المصدر المذكور، ص٦٤ ـ ٦٥.
(٤) Cole, J., in IS, V. XVIII, no. 1, winter, 1985, pp. 26-7; Cole, J., in Keddie (ed.), (1983), pp. 40-6., Ha'iri, A. Hadi, (1977), pp. 62-5; Arjomand, (1984), pp. 242-9; also Arjomand, (ed.) (1988), pp. 8, 305 and passim; Moussavi, A. Kazemi, IS, v. XVIII, no. 1, winter, 1985, pp. 35, 44-6; Abbas Amanat, in Arjomand, (1988), pp. 101-9; Enayat, Hamid, (1982, 1988), pp. 162-3.



إن ولادة هذه المؤسسة الدينية الجديدة كانت مؤشراً على السلطة المستقلة والثروة والشبكات الاجتماعية المتنامية للعلماء والقائمة على أساس من مشروعية فقهية ـ كلامية معترف بها على نطاق واسع. ولقد كان هذا الاعتراف يحظى كذلك بدعم ورعاية من جانب الدولة وولاء من جانب الناس.

وفي هذا الفصل، سندرس سيرورة تشكيل هذه المؤسسة بصورة رئيسية في سياقات فقهية ـ كلامية واجتماعية ـ سياسية. وسوف يركز هذا الفصل كذلك على البنى الداخلية المتشظية والقوى الخارجية التي أبقت على هذه المؤسسة في حالة شدّ وجذبٍ مستمرين تجاه قطبي المركزة/ اللامركزة أو النظام/ اللانظام حتى يومنا الحاضر. لقد استغرقت الجوانب الرئيسية لهذه السيرورة حوالى قرنين من الزمان أو نحو ذلك.

ولتوضيح هذا العرض، سنقوم بدراسة خمسة جوانب رئيسية:

١ ـ المفاهيم الفقهية الكلامية للمعرفة Knowledge والسلطة Power التي مهدت الطريق أمام ظهور «مرجع التقليد المطلق».

٢ ـ علاقة الصراع الأصولي والأخباري في القرنين السابع عشر والثامن عشر كلامياً وفقهياً واجتماعياً.

٣ ـ الاتجاه نحو المركزة في القرن التاسع عشر.

٤ ـ فوضى نظام «المرجعية» العرفي التقليدي.

٥ ـ المحاولات الحديثة باتجاه تحديث «المرجعية» وتحويلها إلى مؤسسة رسمية.

المعرفة والسلطة ـ مفاهيم رئيسية

إن السلطة المرجعية للعلماء أو المجتهدين تتمحور، في السياق الفقهي



والكلامي، حول طبيعة المعرفة[١]. وعليه، فإن مفاهيم المعرفة تسبق مفاهيم السلطة المرجعية.

مفاهيم المعرفة

إن طبيعة المعرفة هي حجر الزاوية في علم الكلام الشيعي. ذلك أن عصمة (الأئمة) بصفتهم حملة الزعامة الدنيوية والروحية هي أساس شرعية (الإمام) الذي اختاره الله، ومصدر المعرفة والولاية الفقهية والوساطة القدسية مع الإلهي. إن فكرة عصمة (الأئمة)، كما يبدو، نابعة من مصدرين: الأول هو طبيعة الله بصفته العالم بكل شيء والواهب لكل خير. ومن هذه الفكرة «المعتزلية» جرى اشتقاق نظرية كلامية ـ سياسية، تقول بأنه إذا لم يكن الحاكم معصوماً عن الزلل فإن من شأنه أن يقود جماعة المؤمنين نحو الضلال، وهو ما يقف على النقيض من اللطف الإلهي، ذلك لأن الله لا يمكن أن يدفع البشر إلى ارتكاب المعاصي[٢].

لقد ورث العلماء مكانتهم السامية وزعامتهم للجماعة، وأدوراهم الأخرى، أولاً، بصفتهم ناقلين للموروث (الأخبار)، عن (الأئمة) المعصومين وحافظين لهذا الموروث بتبويبه وتدوينه. ولقد ركز أوائل فقهاء الشيعة في زمن غيبة (الإمام) على عمليتي التصنيف والتجميع: الكليني (توفي في ٩٤١)، والصدوق (توفي في ٩٩١) والطوسي (توفي في ١٠٦٧)[٣].

إن المعرفة ذات طبيعة مزدوجة: فهناك المعرفة المقدسة والمعصومة

---

(١) Arjomand, (1984), pp. 122-55; Akhavi, S., (1980), pp. 10-11; Enayat, op. cit., pp. 167-8; Bayat, Mongol, in Esposito, John, (ed.), (1980), pp. 90-2.

(٢) حول موقف المعتزلة في هذا الشأن، انظر مروة (١٩٧٩)، ص٦٦١، ٧٦٣، ما يليها؛ Fakhri, Majid, (1983), pp. 43, 46-7, 49-50. حول الإمام الغائب، انظر Sachedina, (1981).

(٣) هذه هي: ١ ـ **الكافي في أصول الدين** لمحمد بن يعقوب الكليني (توفي في ٩٤١ ودفن في بغداد)، ٢ ـ **من لا يحضره الفقيه** لمحمد بن بابويه الرازي القمي، المعروف أيضاً باسم الصدوق (توفي في ٩٩١)، ٣ ـ **تهذيب الأحكام** لمحمد بن الحسن الطوسي، المعروف أيضاً بـ: شيخ الطائفة (توفي في ١٠٦٧)، ٤ ـ **الاستبصار** للطوسي.



مقابل المعرفة الدنيوية وغير المعصومة. الأولى مطلقة ومتساوقة مع العدل واللطف الإلهيين، والثانية احتمالية وقابلة للزلل. ولقد كانت الحدود الفاصلة بين ميداني المعرفة هذين موضع جدال، وتحدٍّ، وإعادة تفسير، وتعديل، على امتداد قرون من الاضطراب والتحول. ويمكن استقراء ثلاثة تحولات رئيسية:

العقل و«الاجتهاد»

إستحدث العلماء ميداناً معرفياً لغرض مشاركة (الأئمة) قدرتهم على تفسير النصوص والأخبار من خلال استخدام «العقل» و«الاجتهاد». كان الشيخ المفيد (توفي في ١٠٢٢) أول من طور بصورة محدودة جداً مفهوم «العقل» بصفته خطوة أساسية نحو «الاجتهاد»[١]. فقد حدّد المفيد، شأنه شأن (الأَخباريين)، المصادر الأساسية للشرع الإسلامي على أساس أنها ثلاثة: القرآن، والسنة، والحديث (أقوال) الأئمة. غير أن الوسائل المؤدية إلى ما تحتويه هذه المصادر هي: «اللسان» (اللغة)، «الأَخبار» (المنقولات) و«العقل»[٢]. وهكذا، فإن (الأَخباريين) لم يكونوا ينظرون إلى مفهوم «العقل» بصفته **مصدراً** للشريعة بل **وسيلة** من وسائل (أو منهج من مناهج) البحث.

ثم جاء المحقق الحلي (توفي في ١٢٧٧) ليمضي بمفهوم «العقل» خطوةً أخرى إلى الأمام، لكنه لم يبلغ مرحلة القبول بـ «الاجتهاد». فقد ترك ذلك للعلامة الحلي (توفي في ١٣٢٥) الذي مثّل الموجة (أو المرحلة) الثانية في الفقه الشيعي، أي فقه الحقبة الوسيطة في المرحلة المغولية، فقام بتأسيس مفهوم «الاجتهاد» واعتبار العقل مصدراً لا وسيلة (أو منهجاً) فقط[٣].

لقد شكل مفهوم «الاجتهاد» خطوة حاسمة في تعزيز السلطة الفقهية للعلماء[٤]. ومن زاوية التفريق المعرفي، فإن هذا أدى إلى تقسيم المعرفة إلى

---

(١) بحر العلوم (١٩٨٣)، ص١٢٠ ـ ١٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٣.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢٤ ـ ١٢٥. انظر أيضاً بحر العلوم (١٩٩١)؛ Moussavi, A. Kazemi, IS, V.XVIII, No. 1, Winter 1985, p. 37.
(٤) Arjomand, Ibid. para 5.3.2.



ميدانين، أولهما المعرفة المطلقة (النص المقدس وعصمة الأئمة) والمعرفة الظنية القائمة على الممارسات البشرية (أي المحدودة وغير المعصومة) لقوة العقل، التي يقوم بها «العلماء». ثم مضت قرون قبل أن يتوسع «الاجتهاد» ليقف على قدم المساواة مع المعرفة المطلقة[1].

مفهوم التقليد

إن تفوق معرفة رجال الدين على معرفة عامة الناس إنما تأسست على قاعدة مفهوم «التقليد». ويبدو أن فكرة التقليد ظهرت في القرن الحادي عشر بمعزل عن «الاجتهاد». فبطريقة حذرة ومحدودة عبر المرتضى (أحد تلامذة المفيد) عن استحسان «التقليد» من حيث وجوب قيام عامة الناس (الدنيويين) بالسعي إلى الحصول على نصائح الفقيه[2]. ثم مرت ثلاثة قرون قبل أن يقوم العلامة الحلي، من جديد، بإعادة ذكر محاجة «التقليد» على أساس وجود حاجات عملية لذلك. ولقد استمد الحلي تمايز المعرفة بين العلماء والعامة الدنيويين من تقسيم العمل: ذلك أن افتقار عامة الناس إلى الخبرة الفقهية مردّه افتقارهم إلى الوقت الذي يتيح لهم اكتساب المعرفة وذلك بسبب اضطرارهم إلى العمل لكسب عيشهم[3].

لم يجر تعريف مواصفات من يتولى «الاجتهاد»/ «التقليد» في إطار مفاهيمي ولا تشذيبها إلا بعد مضي جزء لا بأس به من القرن السادس عشر. واستناداً إلى جون كوبر Cooper، كان المقدس الأردبيلي (توفي في ١٥٨٥) في كتابه **(زبدة البيان)** هو الذي دحض الحجج المضادة لـ «التقليد» و[هو] الذي «وحّد بصورة موثقة فكرتي «الاجتهاد» و«التقليد». فكان أن أدى هذا التوحيد إلى تعزيز سلطة رجال الدين في صفوف الشيعة تعزيزاً كبيراً. وإذا كان «الاجتهاد» قد شرعن السلطة الفقهية للعلماء، فإن «التقليد» جعل من الالتزام بتنفيذ وصايا وآراء العلماء واجباً أخلاقياً مفروضاً على الكافة».

---

(١) Ibid.; and Moussavi, op. cit., p. 37.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Momen, M, (1985), pp. 87, 89, 94-5.

وهكذا برز ميل جديد. فالإنسان العادي لم يعد ذلك الساعي وراء النصح الشرعي («المستفتي») الذي عرفته الأدبيات الشيعية القروسطية، بل بات يحتل بصورة تدريجية **مكانة «التابع» («المقلِّد») الشرعية الثابتة بصفته رعية خاضعة لسلطة رجال الدين**[1] (التشديد مضاف).

طبقات المعرفة: مبدأ الأعلمية

لم يقتصر تمييز المعرفة على تقسيمها نوعياً إلى مطلقة وظنية، بل جرى تمييز معرفة «العلماء» نفسها تمييزاً كمياً من خلال مفهوم «الأعلمية»، أي وجود الأكثر علماً، الأمر الذي أدى إلى خلق تراتبية تتألف من «مجتهدين» صغار ومتوسطين وكبار، على الرغم من أن هذا لم يؤد إلى تقليص استقلالية كل «مجتهد» مهما كانت مرتبته. ولد مفهوم «الأعلمية» في القرن التاسع عشر:

«فقد شَرَعَ فقهاء الحقبة القاجارية، بعد أن أسسوا مبدأ التقليد في معناه الواسع، **بقبول مرجع التقليد على أساس أنه يتمتع بمستوى سامٍ من المعرفة («العلم») مساوٍ لمستوى معرفة (الإمام)**»[2] (التشديد مضاف).

إن مصطلح «الأعلم»

«... ظهر أول مرة في **(معالم الأصول)** للعاملي. لكنه يبدو أنه كان، بالأساس، معنياً بصفة أن يكون المرء أشد دقةً في «رواية الأخبار»[3]. وفي أواسط القرن التاسع عشر «ادعى [الأنصاري] **الإجماع على ضرورة تقليد المجتهد الأعلم**»[4]. (التشديد مضاف).

ولم يحدث إلا في أواخر القرن التاسع عشر أن جرى تحديد وتعريف مبدأ «الأعلمية» على يد آية الله الطباطبائي اليزدي، الذي قال **إن الواجب يقضي**

---

(١) Cooper, John, in Arjomand, (ed.), (1988), p. 263. للاطلاع على شروط الاجتهاد، انظر أيضاً الفصل العاشر، ص٢٤٠ ـ ٢٤٩.

(٢) Moussavi, op. cit., p. 39.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٤) المصدر نفسه.



باتباع أعلم «مجتهد» في زمانه. إن «المجتهد» الأعلم هو الأكثر معرفة بأحكام وأصول الفقه والأقدر على استنباط الأحكام الدينية[1].

إن المعرفة، بطبيعتها، تراكمية وقابلة للمقارنة الكمية والتمايز النوعي. ولقد عزز المفهوم (الأصولي) الجديد لـ «الأعلمية» الثقة في العقل البشري. وعليه، فإن نخبة «العلماء» الذي تحولوا إلى «مجتهدين» مقسمون إلى فقهاء عظام ومتوسطين وصغار. وفي هذا السياق، فإن منظومة المفاهيم المتعلقة بالمعرفة تعكس وتعزز التراتبية الهرمية داخل طبقة «العلماء». ولقد تم تصنيف «المجتهدين» إلى «مجتهد مطلق» و«مجتهد جزئي» و«مبتدئ» لا يزال «اجتهاده» دون مستوى الفئتين الأخريين، أي اجتهاداً محترساً. وكانت صلاحية «الاجتهاد» المتخصص والمحترس قد قُيّدت ووضعت لها حدود[2].

مفاهيم السلطة المرجعية

وما إن توطدت مفاهيم المعرفة وأرسيت حتى اتخذت حياة خاصة بها، إذ أخذت تتغلغل في الثقافة الدينية لكلٍ من رجال الدين وعامة الناس حتى ربطتهم بميثاق متبادل. ومن خلال هذا العقد الاجتماعي تحولت المعرفة لتغدو سلطة، وإن الحائزين على هذه المعرفة يولدون بها نظام سلطة مرجعية authority تتعايش، في حالة من التوتر غير المريح مع المراكز الدنيوية للسلطة السياسية (القاهرة) power.

إن الفكرة القائلة بأن لدى العلماء أو الفقهاء نوعاً من سلطة مرجعية (authority) فكرة قديمة ترجع إلى زمن الطوسي. فاستناداً إلى بحر العلوم انطلق نقاش حول سلطة العلماء في صفوف الفقهاء الشيعة حينما كانوا يناقشون معنى «أُولي الأمر». ففي القرآن الكريم نقرأ ما يلي: ﴿يا أَيُّها الَّذين آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُوْلِي الأَمْرِ مِنكم﴾[3]. فثمة ثلاثة مصادر للسلطة

---

(١) Arjomand, (1984), pp. 242-3

(٢) بحر العلوم (١٩٨٣)، ص١٠ ـ ١٤؛ Enayat, 1982, pp. 167-9.

(٣) القرآن، سورة النساء، الآية ٥٩.



تستدعي الطاعة: الله، الرسول، و«أولو الأمر». ويفسر المفهوم الأخير (أي: أولو الأمر) على أساس أنه يشير إلى أولئك الذين بيدهم السلطة أو المسؤولية أو القرار أو تسوية الأمور[1]. إن طبيعة مقولة «أولي الأمر» ملتبسة بأقصى حد يمكن لأي مصطلح أن يبلغه. فالتفسير المقدم أعلاه لا ينص مطلقاً على معنى القرار أو المسؤولية أو التسوية، ولا إلى المجالات التي تغطيها هذه المصطلحات. فالعلماء الكلاسيكيون يفسرون مقولة «أولي الأمر» على أنها تشير إلى (الأئمة)، ذلك لأن طاعتهم تعني إطاعة أحكام الله وشرائعه، ولا بد أن تكون هذه الطاعة قائمة على أساس الإدراك السليم غير المنحرف للشرع الإلهي. وبالتالي، فإن الذين تجب إطاعتهم لا بد أن يكونوا معصومين، وهؤلاء هم (الأئمة). وإلا فإنه سيكون أمراً متناقضاً أن يطالب الله المؤمنين باتباع سبيل خاطئ[2].

وبالمقابل، فإن المصلح السني محمد عبده (توفي في ١٩٠٣) يفسر «أولي الأمر» بأنهم «الأمراء، والحكام، والعلماء، وقادة الجند، وجميع الشيوخ والزعماء الذين يلجأ إليهم الناس لتلبية احتياجاتهم، وتأمين المصالح العامة»[3]. وفي الواقع، هذا هو الفهم العام للمصطلح.

وفي وقت مبكر كأيام الطوسي، كان «العلماء» الشيعة يجادلون بأن «أولي الأمر» هم «العلماء» أنفسهم. غير أن الطوسي يقول في معارضته لهذا المفهوم: إن أولئك الذين يجادلون بأن المصطلح يعني «العلماء» قد جانبوا الصواب، لأن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي الأَمْرِ﴾ يعني إطاعة أولئك الذين في يدهم الأمر والعلماء ليسوا من هذه الفئة[4].

لعل هذا الجدل الداخلي الذي دار في أوساط الفقهاء قبل ما يقرب من تسعة قرون واحد من بين أقدم المظاهر على سعي «العلماء» نحو تأسيس

(١) المصدر نفسه.
(٢) بحر العلوم، المصدر المذكور، ص١٤ ـ ١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص١٥ ـ ١٦.
(٤) المصدر نفسه.



مفاهيم عن السلطة القاهرة power تدعم سلطتهم المرجعية authority بصفتهم عاملين مسؤولين عن تنفيذ وظائف (الإمام). أما الوظائف التي تنسب إلى (الإمام) فهي:

١ ـ قيادة الحرب المقدسة («الجهاد»).

٢ ـ توزيع الغنائم («قسمة الفيء»).

٣ ـ إمامة صلاة الجمعة.

٤ ـ تنفيذ الأحكام الشرعية.

٥ ـ فرض العقوبات القانونية («إقامة الحدود»).

٦ ـ تسلّم الضرائب الدينية («الزكاة» و«الخمس»)[١].

وصار «العلماء» يؤدون هذه الواجبات بصورة تدريجية بحكم الواقع بصفتهم زعماء الجماعة. وتمّ استنباط مفهومين رئيسيين لتبرير توسيع دور «العلماء» بدلاً عن (الإمام الغائب): أحدهما هو مفهوم «نيابة الإمام»، والثاني مفهوم «ولاية الفقيه». فأما نيابة (الإمام) فهو مصطلح أقدم زمناً ينسب إلى المحقق الحلي. وبعد ذلك تلقف هذا المفهوم كلٌ من الكركي (توفي في ١٥٣٣) والشهيد الثاني (توفي في ١٥٥٨). وفي الحالات الأولى تم ربط هذا المفهوم بوظائف معينة مثل جمع الزكاة والخمس وفصل النزاعات وما شاكلها. ولقد قام الكركي بتوسيع المفهوم ليضفي الشرعية على جواز صلاة الجمعة وجباية «الخراج» (تأجير الأرض، والضرائب عليها) في ظل حكم الشاه الصفوي عباس[٢]. أما المصطلح الثاني، «ولاية الفقيه»، فقد نحته الملا أحمد النراقي (توفي في ١٨٢٨) الذي طور هذه «الفكرة الغامضة» إلى مبدأ. فكان يجادل بقوة لصالح حق «المجتهد» في أن يعمل بصفته خَلَفاً لـ (الإمام) وأن تُعهَد إليه كل صلاحيات (الإمام)[٣].

---

(١) Momen, op. cit., p. 189.

(٢) حول الكركي والشهيد الثاني ونيابة (الإمام)، انظر Arjomand, Momen, Newman and others.



(٣) Mousavvi, op. cit., p. 40.



إن مفهوم «ولاية الفقيه» لم يكن مفهوماً جديداً مختلفاً عن مفهوم «نيابة الإمام» بل كان بمثابة تفصيل للصلاحيات التي كان هذا المفهوم الأخير يشير إليها[١]. وكانت هذه الصلاحيات إما محدودة («خاصة») أو «عامة». ولم يحدث إلا على يد الخميني في القرن العشرين أن بلغ هذا المفهوم كامل تطوره لكي يشمل ميدان القيادة السياسية مع عملية الانتقال من الجماعة القديمة المتشظية إلى الدولة ـ القومية الحديثة.

الانقسام الاجتماعي والفقهي ـ الكلامي: الأصولي مقابل الأَخباري

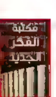
إن تطور المفاهيم على النحو المعروض في الفقرات السابقة كان نتيجة للنزاع (الأصولي) ـ (الأخباري)، بقدر ما كان ثمرة لقيام العلماء بعملية تكيّف مع الحقائق المتغيرة ومواكبة لها. وكما يقول خوان كول Juan Cole: «فإن مدارس الفكر يجب أن ينظر إليها على أنها إيديولوجيات تدعم مواقع أو مطامح مختلف مجموعات العلماء»[٢]. وبكلمة أخرى، فإن «العلماء» بصفتهم فئة اجتماعية كانت تتصرف في ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية متغيرة وتستجيب لها. كما أن العلماء كانوا يعيشون استناداً إلى مجموعة معينة من المبادئ التي كانت في بعض الأحيان تشكل عائقاً أمام مواكبتهم للحقائق الجديدة. ولهذا اشتدت الحاجة إلى القيام بإعادة تفسير المعتقدات والمبادئ القديمة، وتعديلها وإعادة تأويلها.

المدرسة الأصولية أمام التحدي

هيمنت المدرسة (الأصولية) على المشهد في بلاد فارس منذ بداية العهد الصفوي في القرن السادس عشر. فلقد كان تجنيد الكركي على يد الشاه إسماعيل، ومن ثم تعيينه بصفة «خاتم المجتهدين» على يد الشاه طهماسب ظاهرة لم يسبق لها مثيل في التأريخ الشيعي لعلاقة الاعتراف المتبادل بين

(١) بحر العلوم (١٩٩١)، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) Cole, J., IS, (1985), op. cit., p. 2-32.



الحاكم و«المجتهد». ولقد واجهت هذه البدعة تحديين اثنين، أحدهما صريح والآخر ضمني. ولقد جاءا في البداية من إبراهيم القطيفي، وكان «مجتهداً» شيعياً معارضاً لتعيين الكركي. فكانت المنافسة بين الشخصين تشكل جذر هذا التحدي(۱). فلقد كان الكركي حريصاً على أن يحتكر لنفسه حظوة البلاط الملكي الصفوي. وكان هجوم القطيفي على إباحة الكركي لصلاة الجمعة وإباحة جمع الخراج وسيلة للتقليل من شأنه. وما كان لانتقاده الجريء أن يخطر ببال أحد لولا حقيقة أن العديد من الجماعات الشيعية، وبوجه خاص في سوريا والبحرين والعراق، كانت موجودة خارج نطاق السلطة الصفوية. ذلك أن الاتساع الجغرافي كان يشكل عاملاً مساعداً على إدامة التعددية الكلامية. ويمكن أن يفسر مغزى موقف القطيفي المعارض لتحالف رجال الدين مع السلطات الدنيوية بصفته معبّراً عن تذمر تلك الشريحة المتضررة من العلماء في الجزيرة العربية، وهم أولئك الذين لم يحظوا بأية رعاية أثناء الحكم الصفوي، أو أنهم ببساطة كانوا رافضين للصفويين(۲).

أما التحدي الثاني لاندماج الكركي وغيره من العلماء الناطقين بالعربية الآخرين في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الفارسية فقد جاء من دائرة أخرى، تلك التي أطلق عليها أرجوماند Arjomand اسم «طبقة(*) رجال الدين» الفرس(۳).

إن الاختلافات بين العلماء العرب من جهة، و«طبقة رجال الدين» الفرس تخفي وراءها منافسة ضارية بين فئتين اجتماعيتين للظفر بمناصب في الإدارة، وبالخدمات الدينية، وبواردات (الأوقاف)، وبعملية جباية الضرائب

---

(۱) Newman, A. J., DWI, 33, (1993), pp. 60-112; also Arjomand, 1984, ch. 5, para, 5.3.1 & 5.3.2.

(۲) Newman, ibid., pp. 81-9; Arjomand, Ibid.; also Arjomand (ed.), (1988), pp. 6-7.

(*) استخدام آرجوماند لكلمة estate بدلاً عن class يشير إلى الطابع الوراثي والمغلق لطبقات عصر ذاك، على غرار ما كانت تتمتع به طبقة النبلاء الوراثية في أوروبا بسلطات سياسية متميزة. (المترجم).

(۳) Arjomand, (1984), ch. 5, para 5.3.1.



الدينية. كما أن الانقسامات بينهم كانت قائمة على أساس لغوي (العربية مقابل الفارسية)، وثقافي (الفقه ـ «علم الكلام» مقابل العرفان الصوفي)، واختلاف في المكانة (التعلم مقابل نبالة المحتد: السادة). وكما يصوغ المسألة أرجوماند:

«في الواقع، كان (النبلاء) من رجال الدين [الفرس] يمتعضون بمرارة من إقحام الفقهاء الشيعة تحت حماية الحاكم ورعايته ومن استيلائهم الاستباقي لمصطلح «العلماء» ـ أي المتعلمين»[1].

قامت طبقة «المجتهدين» العرب من العراق والبحرين وسوريا «إلى حد ما، بإزاحة «طبقة رجال الدين» المحلية [الفارسية والعرفانية] من الوجهاء ملاك الأرض الذين كانوا يحتلون مناصب دينية رسمية»[2].

ويبدو أن ردتي الفعل هاتين (من جانب القطيفي ومن جانب المتصوفة الفرس) ضد تحالف المدرسة (الأصولية) ممثَّلةً بالكركي ومجموعته مع السلالة الحاكمة الصفوية قد شكلتا الأساس لبعث الحياة من جديد في المدرسة (الأَخبارية) بصفتها حركة احتجاج اجتماعية ـ فكرية في القرن السابع عشر. ولقد استغرقت عملية الأحياء هذه قرناً من الزمان أو حوالى ذلك تحولت خلاله «طبقة رجال الدين» الفارسية من المذهب السني والعرفان الصوفي إلى مذهب الشيعة الإثني عشرية، واكتسبت خلالها قدراً كافياً من الثقة «لمجابهة سعي الفقهاء العرب لبسط النفوذ الهيروقراطي (الحكم المقدس) فقاموا بتفسير مختلف جذرياً للمذهب الشيعي وتأسيس إيديولوجياً مضادة خاصة بهم» وهكذا:

«. . . ما إن شرع الممثلون الفكريون لطبقة رجال الدين الفارسية باستحداث صيغتهم المتميزة من المذهب الشيعي، حتى أعادوا اكتشاف الإرث الغني في تقاليد التقى والورع لمدينة قم وراحوا يوفقون بينها وبين الفلسفة الغنوصية (العرفانية). وفي خضم إحيائهم للتقليدية (الأَخبارية)، نحْوا

(١) المصدر نفسه، الفقرة ٥/٣/٣.
(٢) المصدر نفسه.



جانباً عقلانية «المجتهدين» الشرعية الشكلية لصالح عقلانية غنوصية تدعو إلى خلاص دنيوي ـ باطني من خلال الاستيعاب التأويلي للنصوص المقدسة»[١].

ويبدو أن هذا الهجوم الأخباري على الأصولية كان مدعوماً بعوامل سياسية تمثلت في رغبة السلالة الصفوية أواخر القرن السابع عشر في إضعاف النفوذ المتنامي للمدرسة (الأصولية)، بينما كان العثمانيون، كما يرى القزويني، راغبين في إدامة الانشقاق داخل المدرسة الشيعية[٢].

الهجوم «الكلامي» ـ المنهجي: الاسترابادي وصعود (الأخبارية الجديدة)

يرتبط اشتداد عود المدرسة (الأخبارية) في القرن السابع عشر باسم الميرزا محمد أمين الاسترابادي، المتحدّر من طبقة رجال الدين الفارسية[٣]. معلوم أن التيار (الأخباري) كان حاضراً في المدارس الشيعية منذ أيامها الأولى[٤]. وقد وردت أقدم إشارة إلى (الأخبارية) و(الأصولية) في (**نهاية الوصول إلى علم الأصول**) للعلامة الحلي حيث ذكر أن أبا جعفر الطوسي كان (أصولياً) يواجه تحديات من جانب المرتضى ورفاقه حول قضايا معينة[٥]. ومع ذلك، فقد كانت الاختلافات في معظمها اختلافات منهجية تتعلق بالمصادر وطرق استنباط الأحكام[٦].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) القزويني، (**الفكر الجديد**)، العدد ١، كانون الثاني، ١٩٩٢، ص٢٠٨ ـ ٢١٠.

(٣) يعطي ملاط Mallat (١٩٩٣) سنتي ١٦١٧ و١٦٢٣، ص٢٩؛ Arjomand, (1984), para 5.3.3.; Qazwini, ibid., pp. 209-10; Cole, IS, (1985), op. cit.; Momen, op. cit., pp. 117-8, 222-31.

(٤) Momen, op. cit., p. 222.

(٥) بحر العلوم (١٩٩١)، ص١٦٩.

(٦) Cole, J., IS (1985), p. 13؛ بحر العلوم، في الخليلي، المصدر المذكور المجلد ٧، الفقرة ٢، النجف، ص٦٤ ـ ٧١.



أما مع الاستراباذي، فإن (الأَخبارية) «تبلورت في حركات منفصلة تعلي من أهمية الفروق «الكلامية» ـ المنهجية إلى مستوى العزل من الملّة»[١]. ولقد بلغ العداء بين الطرفين نقطة لم يعد (الأَخباريون) عندها ليسمحوا لأنفسهم بلمس أي كتاب (أصولي) بدون استخدام منديل درءاً للنجاسة[٢]. ولقد انطوى التصادم على صراع حاد على النفوذ مقروناً بانقسام فكري/ اجتماعي عميق امتد ليتجاوز القضايا الفقهية.

من الحجاز، في شبه الجزيرة العربية، بدأ الاستراباذي هجومه على (الأصولية) المتحالفة مع الصفويين. ولأنه كان يقيم في مكة فقد كان باستطاعته أن يتصرف بحرية، تدعمه في ذلك شخصيات شيعية بارزة في جبل عامل من أمثال الحرّ العاملي، وفي بلاد فارس مثل شيخ الإسلام في مشهد. وسرعان ما ازدهرت الحركة في البحرين وفي العراق العثماني، وفي جيوب داخل بلاد فارس[٣]. وفي مؤلفه (**الفوائد المدنية**) رفض الاستراباذي مفهوم «الاجتهاد» و«العقل» و«الظن» (المعرفة المحتملة)، وشدّد على أهمية «الأَخبار» (أي السنن والتقاليد) التي قام بنقلها (الأئمة) المعصومون، وحصر مصادر العقيدة والشرع في اثنين، هما القرآن والسنة، ولا مكان لـ «العقل» أو «الإجماع». وبالنسبة إليه فإن العقل والإجماع من التقاليد السنية وانحرافات سنية. أما «المجتهدون» فهم، من وجهة النظر (الأَخبارية)، مثل أتباعهم من عامة الناس، «مقلدون» للأئمة، وليس لأي كائن بشري الحق في أن يُقَلَّد[٤]. واتسعت قائمة الاختلافات بين المدرستين لتبلغ تسعاً وعشرين نقطة، بل إن بعض المصادر أوصلتها إلى ثلاث وأربعين، بل ست وثمانين[٥].

---

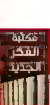
(١) Momen, p. 222; Moussavi, op. cit., p. 38

(٢) Cole, IS, (1985), p. 19

(٣) Arjomand, (1984), para. 5.3.3; Momen, Ibid., p. 222 and passim; Cole, IS, (1985), pp. 6, 13, 19, 21 and 23.

(٤) بحر العلوم (١٩٩١)؛ الخليلي، المصدر المذكور، المجلد ٧، الجزء ٢، ص٦٧ ـ ٦٨؛ Arjomand, (1984), pp. 145 and passim; Newman, DWI, 33, 1993, p p. 86-8.

(٥) بحر العلوم، (١٩٩١)، ص١٧٥ ـ ١٨١.



لقد كانت العقيدة (الأخبارية) تستهدف زعزعة أسس السلطة الدينية للأصوليين القائمة على المعرفة الفقهية. كما ألغت الأخبارية ثنائية العلماء ـ العامة حق «المجتهدين» في أن ينوبوا عن (الإمام). وكان (الأَخباريون)، على وفق ما يرى أرجوماند، يخدمون مصالح طبقة رجال الدين الفرس، ضد الفقهاء الأصوليين ـ العرب من خلال تحدي «ساحة النفوذ الهيروقراطي» لهؤلاء. وكان الأَخباريون، من خلال التشديد على سحر النسب الشريف، يؤكدون على أهميتهم بصفتهم «سادة» ويقللون من مكانة «العلماء» القائمة على أساس المعرفة. كما أنهم أفلحوا في اجتذاب جمهرة المؤمنين العاديين من خلال «التقوى الورعة»، الأمر الذي أدى إلى محاولة تحقيق التوافق ما بين التقاليد الشعبية المتأثرة بالتصوف مع الفقه الشرعي الجاف[١].

وفي موازاة خط التطور هذا، بل حتى قبله، كان التوجه (الأَخباري) يلقى مساندة له في العراق العثماني وفي البحرين والحجاز منذ زمن القطيفي الذي عارض تحالف الكركي مع الشاهَيْن الصفويَيْن إسماعيل وطهماسب، وأقام انتقاده ومعارضته على أسس (أَخبارية)، أي رفض تأدية صلاة الجمعة وجمع الضرائب أو جباية الخراج ونيابة الفقيه عن (الإمام) والواجبات الأخرى التي يمكن أن يؤديها الفقهاء الشيعة في ظل الحاكم الجائر[٢]. ولقد رمز موقف القطيفي هذا إلى معارضة عراقية (بل أبعد من العراق) للكركي قائمة على المبادئ (الأخبارية)[٣]. والتقى التياران، وكان من شأن كل منهما أن يعزز نفوذ الآخر على نحو متبادل.

لقد كان النصر الموقت لـ (الأَخبارية) ثمرة لعوامل أخرى.

الفقدان والتحول

كان العالم الشيعي في القرن السابع عشر منقسماً إلى ثلاث دوائر: دائرة (أصولية) صفوية في بلاد فارس، ومدرسة (أصولية) عربية مستقلة في جبل

(١) Arjomand, (1984), p. 145, para 5.3.3.
(٢) Newman, A. J., DWI, 33, 1993, pp. 86-91.
(٣) المصدر نفسه.



عامل، ودائرة (أخبارية) في العراق العثماني والبحرين والحجاز. ولقد أدى السقوط المفاجئ للدائرة الأولى على يد القبائل الأفغانية السنية الغازية (في العام ١٧٢٢) إلى تحطيم القاعدة الراسخة للمدرسة (الأصولية) التي كانت ترعاها الدولة في بلاد فارس. فقد تمت مصادرة الأوقاف الداعمة لطبقة رجال الدين، كما تم تدمير شبكات الرعاية، وتهجير المئات من عوائل الفقهاء. وأدت هذه الحالة إلى «حصول إفقار نسبي واضمحلال في نفوذ هذه المجموعة من طبقة العلماء، فكان أن هربت أعداد كبيرة من رجال الدين والتجار من إيران باتجاه مدن العتبات المقدسة في العراق العثماني»[١]. فوصل العلماء المهاجرون إلى هذه المدن بصفة لاجئين مدقعين، محرومين من الصلات والشبكات الاجتماعية، فتحولوا إلى المدرسة (الأخبارية).

أما المجموعة الأخرى التي بقيت في بلاد فارس فقد خضعت إلى تحول اجتماعي. فلم تعد أسباب عيشهم متاحة في البلاط الملكي، أو لم تعد مقتصرة على البلاط. وبدأت هذه الشريحة تسعى وراء تعزيز علاقاتها مع «طبقة البازار الأغنى، سعياً وراء الحصول على أنماط جديدة من الأمن الاقتصادي»[٢]. بل إن بعض أفراد أسر «العلماء» ارتبطوا عن طريق المصاهرة بتجار وحرفيي البازار بما لدى هؤلاء من شبكات اجتماعية ونقابات (أصناف) حرفية مستقلة وقوية. كما شرعوا بالقيام بوظائف جديدة لا علاقة لها بالدين مثل الصيرفة وصك النقود، وملكية الأراضي، وإدارة الأملاك. بيد أن بعضهم بقي محتفظاً بوظائفه الدينية. ومن المفارقة أن هذا التحول أدى بـ «العلماء» إلى خلق قاعدة مالية مستقلة حررتهم من رعاية الدولة وعززت قوتهم ونفوذهم في فترات زمنية لاحقة[٣].

عودة (الأصولية الجديدة)

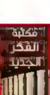
في وقت لاحق من القرن بدأت عناصر (أصولية) مهاجرة في مدن

---

(١) Cole, IS, (1985), p. 5.

(٢) المصدر نفسه، ص٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٩.



العتبات في النجف وكربلاء والكاظمية تعود إلى بلاد فارس، وذلك أولاً خلال الحقبة الزندية (١٧٦٣ ـ ١٧٧٩) وفي وقت لاحق خلال الحقبة القاجارية. وقد اقترن إحياء حركتهم هذا باسم محمد باقر أكمل البهبهاني (١٧٠٤ ـ ١٧٩١). ففي كربلاء بدأ البهبهاني حملته المعادية لـ (الأخبارية) في منتهى الحرص والسرية. ذلك أن (الأصولية) لم تكن قد طُرِدَتْ من الملّة حسب، بل إن «العلماء» (الأخباريين) كانوا يمتلكون وسائل القسر المادي للتعامل مع أي انشقاق، وتمثلت تلك الوسائل بزمر (اللوتيين)[١].

كانت الخلايا السرية الأولى التي نظمها البهبهاني مقصورة على أقاربه، وكانت علاقاته مع شبكات التجار والحرفيين تؤمن ما كان يحتاج إليه من موارد[٢]. فكان أن اكتسبت الحركة مساندين لها وصادفت ظروفاً مواتية. فقد اجتاح الطاعون مدن العتبات المقدسة في العراق، ما أدى إلى هلاك عدد كبير جداً من الناس بمن فيهم «علماء» (أخباريون) عرب ما كان بمقدورهم أن يهربوا إلى إيران مثلما فعل رفاقهم الفرس. وسرعان ما امتلأ الفراغ الذي أعقب ذلك بالأصوليين الصاعدين[٣]. ولقد عززت تطورات سياسية موقع هذه المجموعة، إذ أمسى حكم المماليك في العراق العثماني أشد ضعفاً ولم يعد في استطاعته أن يسيطر على دولة ـ المدينة الشيعية الناشئة في النجف وكربلاء اللتين كانتا تسعيان إلى ترسيخ استقلالهما. ولقد تشكل العمود الفقري لهذا الاستقلال الذاتي من تحالف اجتماعي قوي يضم ملاّكاً للأرض وتجاراً عرباً، وحرفيين (معظمهم إيرانيون) وزمراً مسلحة من العرب والفرس. وكان مما عزز هذا التوجه بصورة أقوى تشكّل الدولتين الشيعيتين في إيران القاجارية وإمارة أوده (في الهند). وكانت المدرسة (الأصولية) بمثابة القوة المشرعنة لهاتين السلالتين الحاكمتين البارزتين حديثاً[٤].

---

(١) Cole and Momen, pp. 112, August, 1986, pp. 112-43.

(٢) Cole, IS, op. cit., (1985), p. 20.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١ ـ ٢٢.

(٤) Algar, Hamid, (1980), pp. 33-44; Cole, ibid., pp. 26-7; Cole and Momen, PP, op. cit., pp. 117, 119-21 and passim; Cole, in Keddie (ed.), (1983), pp. 38-40.

لقد نمت (الأصولية الجديدة) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في ظل ظروف غير مسبوقة. فلقد كانت يومذاك في تحالف راسخ داخل إيران مع طبقات غنية منتجة ـ تجار البازار والحرفيين وكبار ملاّك الأرض ـ ذات مصادر دخل مستقلة عن رعاية الدولة ومنتظمة في شبكات اجتماعية واسعة. وكانت المراكز القيادية لطبقة رجال الدين ومعها (مدارسها) موجودة في مدن العتبات في العراق العثماني. غير أن الدولتين الشيعيتين الجديدتين، القاجارية والأودية (الهندية)، كانتا إما على درجة كبيرة من الضعف أو من البعد الجغرافي بحيث لم يكن لهما نفوذ مباشر على مراكز «الاجتهاد». ثم إن «العلماء» كانت لديهم لأول مرة أداة للقسر متمثلة في (اللوتيين)، وهم زمر من العصابات الحضرية المسلّحة في مدن العتبات كانوا يقايضون خدماتهم الأمنية بالنقود مع طبقة التجار ورجال الدين معاً، وذلك من خلال توظيفهم وتنظيمهم لوسائل العنف.

وفي هذه الفترة الزمنية نمت ميول نحو المركزة، الأمر الذي أدى إلى ظهور «مرجع التقليد المطلق» بصفته المصدر الأعلى للسلطة الدينية. وأعادت (الأصولية الجديدة) التأكيد على مقولات المعرفة («العلم») وقدرة «العقل» ووجوب «الاجتهاد»، والمعرفة الظنية، علاوة على مقولات السلطة المرجعية، مثل: ضرورة تقليد عالِم على قيد الحياة بدل عالم ميت، ودفع الزكاة والخمس إلى «المجتهدين» بصفتهم نواباً عن (الإمام). وبهذا يكون هذا التوجه التجديدي بمثابة إعادة تعريف للبنية الداخلية للعالَم الشيعي وإرساء حجر الزاوية لظهور «مرجع التقليد» ومركزته[١].

ميول نحو مركزة المرجعية

ثمة وجهة نظر عامة تقول بأن مرتضى الأنصاري (توفي في ١٨٤٦)، كان أول من يتبوأ موقع «مرجع التقليد المطلق» أو ربما سلفه محمد النجفي

---

(١) Enayat 1982, p. 167 and passim; Momen, (1985), pp. 223-5; J. Cole, IS, (1985), pp. 3-33; Bahr al-Ulum, in Khalili المصدر المذكور، المجلد ٧، الجزء٢، النجف، ص٦٤ ـ ٧١؛ بحر العلوم (١٩٩١)، ص١٧٥ ـ ١٨٣؛ Akhavi, op. cit., p. 7; Cole, in Keddie (ed.), (1983), pp. 33-47; Amanat, in Arjomand (ed.), 1988, p. 98-132.



(توفي في ١٨٤٩)[١]. ويبدو أن بعض الترتيبات غير النظامية اتخذت لتنظيم نواة قيادية في مدن العتبات سبقت بصورة متدرجة ظهور الأنصاري بصفته «الفقيه الأعلم»[٢]. ويُفْتَرَض أن النمط الأقدم لمثل ترتيبات الزعامة هذه يعود إلى السيد محمد مهدي بحر العلوم (توفي في ١٧٩٧)، وكان تلميذاً لدى البهبهاني. وتمّ تنظيم تقسيم للعمل تولى بموجبه أحدُ «المجتهدين» إمامة الصلاة وتولى آخر وظائف القَضاء، ومارس ثالث وظيفة التدريس، وأُنيطت برابع مهمة الفتاوى والتقليد. وليس واضحاً ما إذا كان هذا الترتيب عفوياً، لكنه يشير إلى واحدة من السمات الثابتة التي تتصف بها نواة نخبة طبقة رجال الدين: ألا وهي سمة التعدد والاستقلال[٣]. ولقد تبلور مفهوم «المرجع المطلق» المفرد على النحو الذي صرنا نعرفه اليوم في شخص الأنصاري. فلقد كان المصطلح المستخدم لتوصيف (المرجع) أي السلطة الدينية جلياً وبسيطاً: «الرياسة» بمعنى القيادة أو الزعامة. ومع أن المصطلح ينطوي على معنى امتلاك الفقيه للسلطة المرجعية authority على من هم أدنى منه، فإنه لا يرقى إلى ما تنطوي عليه المصطلحات الأخرى للسلطة السياسية القاهرة power، مثل (الحاكم) و(السلطان) و(الأمير)[٤].

وبخلاف مؤسسة (مجتهد العصر) أو (الصدر) أو (شيخ الإسلام) أثناء الحكم الصفوي، فإن «مرجع التقليد المطلق» خلال الحقبة القاجارية قد مأسسته طبقة رجال الدين في النجف بصورة مستقلة عن أية دولة (شيعية كانت

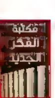
---

(١) Cole in Keddie (ed.), pp. 40-50; Mussavi, op. cit., p. 45, Amanat, Abbas, op. cit; Ha'iri, (1977), p. 63 and passim.

(٢) محمد بحر العلوم، مقابلة.

(٣) إن هذا الطرح الذي قدمه بحر العلوم تسنده التحليلات التي يقدمها موسوي الذي يقول بأن الزمن أيام البهباني كان ناضجاً لظهور «مرجع التقليد»، غير أنه كانت هنالك مجموعة كبيرة من الشخصيات الشيعية المتنفذة التي حالت التنافسات في ما بينها دون ظهور هذا المنصب وأخّرته (موسوي Moussavi، ص٤٥ ـ ٤٦). إن تواريخ وفيات «المجتهدين» الكبار التي يقدمها تختلف بدرجة كبرى عن التواريخ التي يقدمها فيشر وغيره من المصادر. الأمر الذي يجعل من التحقق من دقة هذه التطورات أكثر صعوبة.

(٤) Amanat, Abbas, op. cit., p. 102; Arjomand (ed.), (1988), pp. 8-9; Moussavi op. cit., pp. 44-5.



لا). وعليه، فإن فك الارتباط هذا قد حرر المؤسسة من السيطرة البيروقراطية المباشرة، إلا أنه حرمها من الانتظام. فلقد كشفت العملية عن ميلين متناقضين، بل في الحقيقة متناحرين، أحدهما لامركزي والآخر مركزي. فكان أن أدت السيرورات المتناقضة لعمليتي الاندماج والانفكاك إلى بقاء المرجعية مؤسسة غير نظامية، تفتقر إلى التماسك والبنية الراسخة، وتقوم عوضاً عن ذلك على أعراف.

تعزز التوجه نحو المركزة بفعل عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية. ففي البدء، كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر حقبة حفلت بعمليات المركزة السياسية التي أفرزتها الإصلاحات السياسية المتأثرة بالنموذج الغربي: إعادة تنظيم العسكر (الجيوش الدائمة)، مركزة البيروقراطيات، الأنظمة التعليمية التي ترعاها الدولة. كما أنه كان فترة من النشاط التجاري المحموم، إذ شرعت خطوط البرق والسفن البخارية وشبكات المواصلات الحديثة الأخرى، على نحو تدريجي، بإزالة حدود العزلة والتجزئة الموغلة في القدم. لقد كانت المركزة تياراً اجتماعياً لم تكن الطبقة الدينية سوى جزء منه.

لقد كانت طبقة «العلماء» منقسمة من الناحيتين الإثنية والجغرافية: ففيها العرب والأتراك والهنود والفرس. وكان الفرس منقسمين أيضاً إلى جناحين يقيم أحدهما في العتبات، أي في مدن الأضرحة المقدسة في العراق المملوكي ـ العثماني أما الآخر فقد كان مقيماً في إيران نفسها.

كان «العلماء» في إيران يتمتعون بقوة اجتماعية ـ اقتصادية في البلدات والقصبات. فبالإضافة إلى سيطرتهم على أمور القضاء، كانوا يستغلون «الفراغ السياسي»[(١)]، ويستفيدون من تدفق (سهم الإمام) والزكاة والأموال الدينية الأخرى حتى أصبحوا منخرطين بصورة مباشرة في نشاطات اقتصادية في السوق من قبيل الاستثمارات وملكية الأراضي أو إقراض المال[(٢)]. ولقد أدى هذا إلى خلق توترات بين الدولة و«المجتهدين» المحليين.

---

(١) Amanat, ibid., p. 106.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٧.



كانت الدولة القاجارية تحبذ تنوع مراكز القوى في صفوف رجال الدين فأخذت والحالة هذه تميل بشدة لتجاوز «المجتهدين» المحليين والسعي إلى التحالف مع «المجتهدين» الأعلى مرتبة والمقيمين في العتبات المقدسة في العراق العثماني. وعمل هؤلاء الأخيرون على تقييد سلطة «المجتهدين» المحليين. كما أن الخلافات بين «المجتهدين» المحليين وزبائنهم ـ من التجار ـ حول تسجيل العقود وحول الأحكام الصادرة عن «العلماء» المحليين الذين كانوا يتخذون قرارات متناقضة بشأن النزاعات المالية، وتلك المتعلقة بالملكية[1]، جعلت التجار وشتى أصحاب السلع والأملاك يسعون إلى الاحتكام لدى من هم أعلى سلطة، أي مراجع النجف. كما أن التوترات المتنامية بين الدولة والتجار في إيران القاجارية أدت إلى زيادة حاجة الطبقة التجارية إلى الحصول على دعم «العلماء» في مدن العتبات المقدسة لغرض مواجهة نظام الحكم الملكي المطلق. ولقد تنامت هذه العوامل لتشكل نواة تيار يدفع باتجاه المركزة.

«إن استعداد مماليك العراق الموالين للشيعة. . . لمدّ رعايتهم لتشمل «العلماء» (الأصوليين)[2]، والهجمات التي كان يشنها محاربو الصحراء الوهابيون على كربلاء عزّزا التوجه نحو تحقيق المزيد من المركزة. . . وكان هذا التوجه على درجة من الاتساع بحيث لم يعد «المجتهدون» المحليون في إيران سوى زبائن لـ «المجتهد» الأعظم في المركز»[3].

اللانظام في نظام المرجعية

كان تأسيس منصب (مرجع التقليد المطلق) «تحولاً في وظيفة المجتهدين من مجرد مدرسين في (المدرسة الدينية) إلى شخصيات متنفذة في

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٨. كما أن ردة الفعل إزاء ثروة وسلطة «المجتهدين» المحليين في إيران اتخذت شكلاً آخر: ظهور ميول صوفية وبابية معادية لرجال الدين.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٣) المصدر نفسه.



حياة المراكز الحضرية»[1]. غير أن هذا التحول لم يرافقه استحداث أي نظام دائم للترقية والاختيار والتعيين. ولعل هذا هو السبب الذي جعل عباس أمانات Amanat يطلق على «مؤسسة» المرجعية اسم «نظام الفوضى»، أو جعله يقول بأن «نظام [مؤسسة] رجال الدين... هو انعدام نظامه»[2].

عملية الاختيار

إن لمعايير اختيار المرجع وإجراءاته وطريقته وروتينه ثلاثة جوانب رئيسية:

١ ـ هناك التعريف الذاتي المعياري الموحَّد ذاتياً للمرجع المطلق على النحو الذي تطرحه به طبقة رجال الدين نفسها: فلقد قامت طبقة رجال الدين بصورة ذاتية بتعريف المعايير المثلى للمرجع المطلق. واستناداً إلى الشهيد الثاني، فإن قدرة «الاجتهاد» تكون قائمة على أساس إدراك الأسس الستة وهي: علم الكلام (أي الفلسفة الإلهية)، الأصول (علم المنهج)، النحو، الصرف، لغة العرب، وشرائط الأدلة (شروط الاستدلال)، وكذلك التمكن من المصادر الأربعة، وهي: المصحف الشريف، السنة، الإجماع، والدليل العقلي[3].

غير أن شخص «المجتهد» مشروط بشروط رئيسية عشرة. فإن عليه أن يتسم بالمعايير الآتية:

١ ـ البلوغ (سن الرشد)،

٢ ـ العقل،

٣ ـ الإيمان،

٤ ـ العدالة،

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٩٨.
(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، المجلد ١، ص٢٣٦، في بحر العلوم (١٩٩١)، المصدر المذكور، ص٥١.



٥ ـ الحرية (أي ألا يكون عبداً)،

٦ ـ الرجولة (لم يؤذن للنساء أن يصحبن «مجتهدات» أو يصدرن الفتاوى إلا من جانب عدد قليل من «العلماء»)،

٧ ـ أن يكون حياً (إذ لا تقليد لمجتهد متوفى)،

٨ ـ الأعلمية،

٩ ـ طهارة المولد (أن يكون سليل والدين شرعيين)،

١٠ـ ألا يكون مقبلاً على الدنيا (ألا يكون محباً للثراء الدنيوي)[١].

وقام بعض «العلماء» المعاصرين بتقليص هذه المعاييرالمتشعبة إلى ثلاثة شروط رئيسية: شرط الوجود على قيد الحياة، والأعلمية، والعدالة[٢]. ونظراً للافتقار إلى مؤسسة تقوم بقياس المعرفة (العلم) أو العدالة، فإن انتخاب المجتهد الأعلى كانت تحيط به حالات كثيرة من عدم اليقين. فلقد كان تعدد أو تنوع مراكز السلطة الدينية قائماً على الدوام. كانت الشهرة العلمية، وما يصاحبها من زيادة في عدد الطلاب في المدرسة الدينية تشكلان عنصراً آخر يترك أثره على عملية الاختيار. أما الدور الذاتي لـ «العلماء» فإنه يتعلق بمهاراتهم التنظيمية وكرمهم في عملية تجنيد التابعين. وكما قال أحد رجال الدين: «الجود آلة الرياسة».

٢ ـ الطبيعة المتشظية لطبقة رجال الدين: إن هذه الطبقة متشظية بدرجة كبيرة وذلك بسبب انقساماتها القائمة على أساس الأسرة أو المدينة أو التحدر الإثني. وذلك أن تنظيم شبكات «الوكلاء» والمقلدين يبدأ من الأسرة أو البلدة وزملاء الدراسة (وهم الذين تجتذبهم أيضاً العصبيات الإثنية والمدينية). فعلى سبيل المثال، استطاع الأنصاري أن يتسنم المنصب الأعلى بفضل الدعم الذي محضه إياه المقلدون العرب والفرس والأتراك من عامة الناس. وبالمقابل، فإن الشيرازي محرك (ثورة التنباك)، عانى من الانقسام ما بين المقلدين

(١) بحر العلوم، المصدر نفسه، ص٢٣٠ ـ ٢٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٠.



الأذربيجانيين والفرس ولم يستطع أن يمسك بزمام طاعة الجماعتين الشيعيتين في آن واحد إلى أن توفي رجل الدين الأذربيجاني الذي كان ينافسه.

وحين أدرك معظم «المجتهدين» هذه الحقيقة صاروا يقرنون بأسمائهم أُصولهم القبلية والأسرية والمدينية والإثنية[1]. وكان لهذا الانقسام الإثني أن يتطور إلى نزعة قومية واضحة مع تكوين الدول ـ القومية في القرن العشرين. وفي الواقع، فإن جماهير الأتباع كانوا منقسمين، نسبياً، في ولاءاتهم على أسس قومية ـ فثمة في أقل الأقل انقسام عربي ـ فارسي عام.

٣ ـ **عملية الاختيار الفعلي كما تنفذها الجامعة الانتخابية، كالطبقات التجارية والحضرية الأخرى أو موظفي الدولة**: يلعب المقلدون من عامة الناس، وفي مقدمتهم أصحاب الثروات والنفوذ مثل التجار وملاّك الأرض، دوراً حاسماً في اختيار المرجع الأعلى. فإن تحويل (سهم الإمام)، والزكاة والضرائب الأخرى إلى «مجتهد» معين عند وفاة «المجتهد المطلق» السابق هو بمثابة **تصويت شعبي**. كما أن بإمكان رعاية الدولة إذا ما ترجمت إلى دعم مالي أن تسهم في هذا الاختيار. بيد أن ما يفضّله المقلدون العامة (وهو أمر لا تمكن السيطرة عليه) يظل هو العامل الحاسم في عملية الاختيار.

التباسات في القيادة

اتبعت المؤسسة اللانظامية للمرجعية مساراً متعرجاً كانت على امتداده في حالة دائمية من الانجذاب والنفور بين المركزة الممأسَسَة واللامركزة المفتتة ـ بين التكامل والتشظي. فلقد بقيت خلواً من بنى السلطة القاهرة أي وسائل القسر (باستثناء استخدام «اللوتيين» لفترات وجيزة هنا وهناك) وكانت عاجزة عجزاً مزمناً عن احتواء الميول الانقسامية. أما التكامل الذي قد نشهده في صفوف هذه الطبقة في أوقات معينة فهو نتيجة للضغوط والقوى من خارج الطبقة نفسها.

---

(١) انظر على سبيل المثال قائمة «المجتهدين» الأعلين الشيعة منذ زمن الكليني في القرن العاشر في: فيشر Fischer، المصدر المذكور، ص٢٥٢ ـ ٢٥٤؛ انظر أيضاً بصري، مير (١٩٩٤).



الجدول ٩/ ١:

مرجع التقليد، أواسط ١٨٤٥ ـ ١٩٩٥

الرئاسة التعددية مقابل الرئاسة المنفردة					
الاسم	تاريخ تسلّم المنصب	تاريخ الوفاة	المدينة التي أقام أو دفن فيها	المكانة	ملاحظات
الرياسة المنفردة ١٨٤٥ ـ ١٨٦٤					
محمد حسن النجفي	ربما ١٨٤٥	١٨٥٠[أ]	النجف	شيخ	مؤلف جواهر الكلام
مرتضى الأنصاري	١٨٥٠	١٨٦٤[ب]	النجف	شيخ	
فترة التعددية الأولى، ١٨٦٤ ـ ١٨٧٤[ج]. مراكز متعددة، منها					
محمد مهدي القزويني	؟	١٨٨٢	النجف	سيد	
محمد الإيرواني	؟	١٨٨٨	النجف	شيخ	
الرياسة المنفردة، ١٨٧٤ ـ ١٨٩٥					
ميرزا حسين الشيرازي	١٨٧٤	١٨٩٥[د]	النجف/ سامراء	سيد	(ثورة التنباك)
فترة التعددية الثانية، ١٨٩٥ ـ ١٩٠٨[هـ]. مراكز متعددة عشية الثورة الدستورية					
محمد فضل الله الشاربياني	(٥) ١٨٨٥	١٩٠٤	؟	شيخ	
محمد حسن عبد الله المامقاني	١٨٩٥[و]	١٩٠٥	النجف	شيخ	
ميرزا حسن خليل الطهراني	١٩٠٥	١٩٠٨	النجف	شيخ	
الرياسة المنفردة، ١٩٠٨ ـ ١٩٢٠)					
محمد كاظم الخراساني	١٩٠٨	١٩١١	النجف	شيخ	
محمد كاظم يزدي	١٩١١	١٩١٩[ز]	النجف	سيد	تحت الانتداب البريطاني
محمد تقي الحائري فتح الله الأصفهاني	١٩١٩	١٩٢٠	كربلاء	سيد	
(شيخ الشريعة)	١٩٢٠	١٩٢٠	النجف	شيخ	
فترة التعددية الثالثة، ١٩٢٠ ـ ١٩٣٥[ح]					
عبد الله حسن المامقاني	؟	١٩٣٢		شيخ	
ميرزا حسن النائيني	؟	١٩٣٥	النجف/ قم	شيخ	
آغا ضياء الدين العراقي	؟	١٩٤٥		شيخ	
حسين القمي	؟	١٩٤٥		شيخ	

تابع الجدول ٩/ ١:
مرجع التقليد، أواسط ١٨٤٥ ـ ١٩٩٥

الاسم	تاريخ تسلّم المنصب	تاريخ الوفاة	المدينة التي أقام أو دفن فيها	المكانة	ملاحظات
الرياسة المنفردة، ١٩٣٥ ـ ١٩٧٠					
أبو الحسن الأصفهاني	١٩٣٥(ط)	١٩٤٥	النجف		العراق
حسين البروجردي	١٩٤٥	١٩٦١	قم	سيد	إيران
محسن الحكيم	١٩٦١	١٩٧٠	النجف	سيد	الجمهورية العراقية
مراكز متعددة دائمية، ١٩٧٠ ـ ١٩٩٥					
(أ): ١٩٧٠ ـ ١٩٧٩					
محمد أبو القاسم الخوئي	١٩٧١	١٩٩٢	النجف	سيد	
كاظم شريعتمداري(ي)	؟	١٩٨٦	قم	سيد	جرد من منصبه في ١٩٨٢
محمد هادي الميلاني	؟	١٩٧٥	مشهد	سيد	
أحمد خوانصاري	؟	١٩٨٥	قم	سيد	
شهاب الدين المرعشي النجفي	؟	١٩٩١	قم	سيد	
محمد رضا غولبايكاني	؟	١٩٩٣	قم/ النجف/ طهران	سيد	
روح الله الخميني	١٩٧٩	١٩٨٩	قم/ النجف	سيد	أسند إليه المنصب في ١٩٦٣
محمد طالقاني	؟	١٩٧٩	طهران/ قم	سيد	
(ب): بعد الثورة الإسلامية، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٨					
أبو القاسم الخوئي	١٩٧١	١٩٩٢	النجف	سيد	
الخميني	١٩٧٩	١٩٨٩	النجف/ طهران	سيد	
محمد باقر الصدر		١٩٨٠	النجف	سيد	أعدم
محمد منتظري			قم	شيخ	فصل من منصبه نائباً للمرشد



تابع الجدول ٩/١ :
مرجع التقليد، أواسط ١٨٤٥ ـ ١٩٩٥

الاسم	تاريخ تسلّم المنصب	تاريخ الوفاة	المدينة التي أقام أو دفن فيها	المكانة	ملاحظات
(ج): ما بعد الخميني، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٢					
أبو القاسم الخوئي	١٩٧١	١٩٩٢	النجف	سيد	
محمد علي آراكي	١٩٩٤	؟؟؟	قم	سيد	
(د): ما بعد الخوئي					
محمد علي السيستاني	١٩٩٢		النجف/ طهران	سيد	
علي خامنئي	١٩٨٩		طهران	سيد	المرشد الأعلى
محمد الشيرازي			قم	سيد	
محمد روحاني			قم	سيد	
محمد صادق الصدر(ك)	١٩٩٢	١٩٩٩	النجف	سيد	يزعم أن تسميته للمنصب جاءت من العراق. اغتيل في النجف

ملاحظات:

(أ) أو ١٨٤٩ (الحائري، خدوري).

(ب) أو ١٨٦٥ (الحائري).

(ج) لا يعطي خدوري والحائري وجويس أية تفاصيل من شأنها ملء فجوة العشر سنوات الممتدة بين وفاة الأنصاري في (٥) ١٨٦٤ وتسلم الشيرازي منصب المرجعية في ١٨٧٤ (خدوري). أما فيشر فإنه يدرج كلاً من القزويني والإيرواني بلا تفاصيل أخرى. ومن المحتمل بأقصى درجات الاحتمال أن تكون تلك الفترة فترة قيادة جماعية.

(د) ١٨٩٤، استناداً إلى الحائري.

(هـ) كانت هذه فترة اضطراب وصراع داخلي ما بين «العلماء» حينما انقسموا إلى معسكرين متعارضين: مؤيدين للحركة الدستورية ومعارضين لها. ومن بين أسماء أبرز الزعماء الدينيين: المازندراني، فضل الله نوري، الخراساني، النائيني وآخرون.

(و) يقدم فيشر العام ١٨٩٥، أي بعد سنة أو حواليها من وفاة الشيرازي.

(ز) يقدم خدوري شهر نيسان/ أبريل ١٩١٩، بينما يذكر فيشر العام ١٩١٨.

(ح) تبرز في هذه الفترة أسماء الكاشاني، محمد الصدر، الخالصي وغيرهم.



(ط) يقول مير بصري بأن الأصفهاني كان يتمتع بمكانته العليا على امتداد عشرين سنة، الأمر الذي قد يعدّل تأريخ تولّيه المنصب ليصبح ١٩٢٥ حينما عاد من منفاه في إيران.
(ي) كان شريعتمداري «آية الله العظمى» الأول الذي يُجَرَّد من منصبه، وذلك في نيسان/أبريل ١٩٨٢ على يد رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران.
(ك) يُزْعَم أن الصدر قد رشحته الحكومة العراقية في محاولة لوضع (مرجع) عربي يكون مقره في العراق. ويقول أحد تلامذة الشهيد محمد باقر الصدر، وهو أحد أقربائه، بأن ترشيح محمد صادق الصدر من جانب دوائر تدعمها الحكومة العراقية قد يشير إلى أن تلك الحكومة قد أدركت الخطأ الذي كانت قد ارتكبته بإعدام الصدر الأول في ١٩٨٠.
لقد تم إعداد هذا الجدول من المصادر الآتية:

- al-Ha'iri, A.Hadi, Shiism and Constitutionalism (Leiden, 1977), ch.2, pp.62 - 64.
- Fischer, Michael J. L., Iran From Religious Dispute to Revolution (1980), pp. 242 - 2.
- Amanat, 'Abbas, 'In Between the Madrasa and the Market Place', in, Arjomand, S.A. (ed.),
- Authority and Political Culture in Shiism (Albany, 1988), pp. 98 - 132.
- Momen, Moojan, An Introduction to Shii Islam (Yale University Press, New Haven, 1985), pp. 310 - 23.
- Kedourie, Elie, 'The Iraqi Shi'is and their Fate', in kramer, Martin (ed.), Shi'ism, Resistence and Revolution (Westview Press, Boulder, 1987), pp. 136 - 55.
- Basri, Mir, 'Alam al-Adab fil 'Iraq al-Hasdith (Dar al-Hikma, London, 1994, V.2., pp.313 - 48.
- Wiley, Joyce N., The Islamic Movement of Iraqi Shi'as (Lynne Reinner Publishers, Boulder, 1992, p.123).

يلقي الجدول (٩/ ١)، الذي يغطي الفترة ١٨٤٥ ـ ١٩٩٥، الضوء على هذه التوجهات والمتناقضات، ويجدر تقسيم هذه الفترة، سياسياً، إلى ثلاث مراحل رئيسية. تمتد الأولى من ١٨٤٥ إلى ١٩٢٠، وهي فترة سابقة للحداثة كانت إيران خلالها تحت الحكم المطلق للنظام الشاهنشاهي والعراق تحت الاحتلال العثماني ثم البريطاني. أما المرحلة الثانية فتمتد من ١٩٢٠ إلى ١٩٦٠، وهي المرحلة التي أقيمت فيها دولتان مركزيتان حديثتان في إيران والعراق، وما صحب ذلك من سعي لحل الأزمة الزراعية فضلاً عن صعود الموجة المعادية للاستعمار. ثم أطيح بالنظام الملكي في العراق، بينما كانت بوادر (الثورة البيضاء) في إيران تلوح في الأفق. أما المرحلة الثالثة فتمتد من العام ١٩٦٠ حتى أواخر القرن العشرين، وهي حقبة الحزب السلطوي الواحد أو أنظمة الحكم العسكرية، التي توّجت بمقدم نظام حكم البعث الشمولي في



العراق ومقدم الثورة الإيرانية. وفي كل مرحلة كانت المرجعية تتعرض لضغوط وقيود متعاظمة.

بينما كانت الدولة تشجع مركزة المرجعية في القرن التاسع عشر، فإن عملية معاكسة كانت في طور النشوء نتيجة للصدام الدائم بين الدولة الممركزة والمرجعية الممركزة. ولقد انطلق هذا التوجه في ظل حكم رضا شاه السلطوي التحديثي في عشرينيات القرن العشرين وفي ظل حكم النظام الملكي العلماني في العراق الجديد، فقد حاول كلا النظامين تقييد نشاط طبقة رجال الدين أو تكميم أفواهها. كانت الدولة، كما يبدو، تمقت أي مركز للقوة يتمتع باستقلال ذاتي. ومن الناحية الأخرى، كان نظاما الحكم في إيران والعراق مشتبكين في منافسة مريرة. فلقد كان نظام الحكم البهلوي الإيراني عازماً على «أيرنة» الشعائر الدينية والتعليم الديني: فأُعيدت المرجعية إلى قم لغرض وضعها تحت السيطرة المشددة للدولة، وحوّلت وجهة الزيارات من النجف وكربلاء إلى مشهد وقم(١). أما في عهد محمد رضا شاه بهلوي، وبُعَيْد الخلاف الحاد بين الشاه و«المرجع المطلق» البروجردي حول قضايا الإصلاح الزراعي، فقد جرى إبعاد المرجعية من جديد إلى النجف العربية على أمل إضعافها والحد من فاعليتها في إيران(٢).

وفي جميع هذه الحالات لم تكن الدولة تحتمل المرجعية المستقلة. ولقد اشتد هذا التوجه بدلاً من انحساره في ظل الجمهورية الإسلامية. والشاهد على ذلك ما حصل لكل من آية الله شريعتمداري وآية الله منتظري. فقد جُرّد الأول من موقعه الديني بصفته من آيات الله العظمى، بينما عزل الآخر من منصبه بصفته خليفة الخميني ليعود بعد ذلك إلى إلقاء المحاضرات الدينية في مدرسته في قم. غير أن المأسسة السياسية لمنصب «مرجع التقليد المطلق» في ظل الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم تضع نهاية للطبيعة المنقسمة والمتعددة، الموغلة في القدم، للمؤسسة الدينية الشيعية. ولا كان بإمكانها أن

(١) Nakash, op. cit., p. 200; Akhavi, op. cit., pp. 30-8.

(٢) Akhavi, ibid., pp. 91-3.



تتخطى الحدود التي أقامتها الدول ـ القومية. فلقد أفضت النزاعات القومية ما بين أنظمة الحكم إلى إضعاف التوجه نحو مركزة المؤسسة الدينية التي عرفها القرن التاسع عشر.

كما أن الاضطراب السياسي كانت له تأثيراته. فلقد كانت هنالك أربع فترات يسودها اللبس (الجدول ٩/ ١). تزامنت الأولى مع (ثورة التنباك)، والثانية مع الثورة الدستورية الإيرانية، والثالثة مع العقد الأول (أو حوالى ذلك) من الحقبة الملكية في العراق حيث شارك «المجتهدون» في ثورة العام ١٩٢٠ ضد البريطانيين وقادوا التحرك المضاد للاستفتاء على الدستور وعارضوا المعاهدة البريطانية ـ العراقية. فقامت الحكومة العراقية برئاسة عبد المحسن السعدون بتسفير النائيني والكاشاني ومحمد الصدر والخالصي عقاباً على التحريض الذي مارسوه[1]. كانت أسباب الانقسام داخل طبقة رجال الدين إما إيديولوجية (كما هي الحال في الجدال المؤيد للمشروطة والمعارض لها)، أو ناجمة عن ضغوط اجتماعية (من جانب مقلديهم ـ مموليهم من عامة الناس) تدخل الدولة (باستخدام الإجراءات القمعية و/أو التقييدات والإجراءات المقيدة).

الجدول ٩/ ٢: النسبة العامة لمدة التباس الرئاسة

مدة الالتباس	٦٧ سنة (٤٤,٧٪)
مدة المرجعية المفردة	٨٣ سنة (٥٥,٣٪)
إجمالي المدة	١٥٠ سنة (١٠٠٪)

الجدول ٩/ ٣: النسبة الزمنية لالتباس الرئاسة

المرحلة	المدة	رئاسة مفردة	رئاسة متعددة	نسبة التعددية
١٨٤٥ ـ ١٩٢٠	٧٥ سنة	٥١ سنة	٢٥ سنة	٣٢,٩٪
١٨٢١ ـ ١٩٦٠	٣٩ سنة	٢٣ سنة	٢٦ سنة	٤١٪
١٩٦٠ ـ ١٩٩٥	٣٥ سنة	٩ سنوات	٢٦ سنة	٧٤٪

(١) الوردي (١٩٧٦)، المجلد ٦، ص٢١٨، ٢٢١ ـ ٢٣٠؛ خالد التميمي، المصدر المذكور، ص١٩٤ ـ ١٩٥.



لقد أفرزت ميول المركزة في المؤسسة الدينية ميولاً مضادة (أي لامركزية) بحكم ديناميكيتها الخاصة. فمع ازدياد الإيرادات التي كانت تؤول إلى «المجتهد» الأعلى كانت وظيفة رجل الدين تكتسب جاذبية أكبر وتؤدي إلى زيادة حدة التنافس ما بين شتى الساعين لبلوغ ذلك الموقع. وكلما كان عدد «المجتهدين» من المراتب العليا والوسطى أكبر، كانت المنافسة في ما بينهم أعظم. وكان من شأن التنافس للوصول إلى أسباب القوة والنفوذ أن قسّم طبقة رجال الدين إلى شرائح دنيا ووسطى وعليا. كما شكلت المصالح والعصبيات الحضرية محفزات قوية هي الأخرى. فعندما كانت إحدى المدن تصبح مقراً للمرجعية كان ذلك يعني أن تلك المدينة سيقطن فيها عدد أكبر من الطلبة وتزدهر فيها السياحة الدينية ويرتفع بالتالي مستوى العيش. وكانت أسر السادة من رجال الدين تشجع مثل تلك العصبيات، إذ إن حياتهم كانت تزدهر من خلالها. ولم تكن أسر كربلاء والنجف والكاظمية تتبارى مع قم ومشهد ومراكز الدراسة والزيارة الإيرانية الأخرى فحسب، بل كانت تتبارى في ما بينها أيضاً. فبين العام ١٨٤٥، أي زمن المرجع الأعلى الأول المعترف له، والعام ١٩٤٥، كانت النجف (٧٧ عاماً) وسامراء (٢١ عاماً) وكربلاء (عامين) تتربع على القمة بصفتها مراكز «الاجتهاد» وبالتالي مراكز الدراسة الأبرز. ولم يحدث إلا في عشرينات القرن العشرين أن أفلحت قم في إحياء نظامها الخاص بـ(المدرسة الدينية)، ويعود الفضل في ذلك إلى تسفير وهجرة «المجتهدين» الفرس من العراق عام ١٩٢٤. وبين العامين ١٩٤٥ و١٩٦١ (سبعة عشر عاماً) كانت قم هي مقر المرجعية العليا أيام البروجوردي. ولم تستعد النجف مكانتها السابقة إلا لمدة عشر سنوات فقط أيام السيد محسن الحكيم (١٩٦١ ـ ١٩٧٠). ومنذ ذلك الحين توزعت المراكز الجمعية للاجتهاد والنفوذ بين مدن النجف وقم ومشهد وطهران.

ثمة سمة تفاضلية أخرى تتمثل في المكانة. فبينما كانت نسبة الشيوخ (أي الشخصيات من غير «السادة») غالبة بين العامين ١٨٤٥ و١٩٢٠ (١٢ من أصل ١٦ مرجعاً)، كان الاتجاه المعاكس واضحاً في الفترة بين العامين ١٩٢٠ و١٩٩٥، حينما لم يكن هناك سوى «شيخ» واحد من بين عشرين مرجعاً

بارزاً. وقد تكشف هذه الحقيقة عن الدور الحاسم لطبقة «السادة» ذات النسب الشريف الذي لعبته بصفتها مجموعة مكانة في السيطرة على المراكز والبنى الهيروقراطية (الحكم المقدس) والحفاظ عليها.

محاولات لمأسسة المرجعية: موسى الصدر، الطالقاني، الخميني

كانت المرجعية تتمحور حول شخصيات نافذة بدلاً عن تمحورها حول مؤسسات. وكان الولاء قائماً على أساس العصبيات الميكانيكية، المحلية (القائمة على القرابة والعرف) في الأصناف (النقابات) الحرفية أو للحيّ (المحلة)، أو العشيرة أو القبيلة. وفي ظل هذه الأشكال الاجتماعية كانت هناك قيادات تقليدية ثنائية: قيادة «أسطة» الحرفة (بمعنى الأستاذ أو «المعلم») أو زعماء الحي ووجهائه، أو شيوخ القبائل من ناحية، وقيادة «السيد» أو رجل الدين أو الملاّ المحلي، من الناحية الأخرى. وكان من شأن الانحلال التدريجي للعصبيات الأولية (البدئية) أن خَلَقَ ظروفاً جديدة بدت فيها المؤسسة الدينية التي لا بنية نظامية لها أشبه بالمفارقة التأريخية. ولهذا فإن مجموعات شتى رأت في إصلاح، أي تحديث، هذه المؤسسة التقليدية ضرورة لازمة.

لقد دعا شيعة معاصرون من العامة الدنيويين إلى إجراء عملية مأسسة المرجعية، أي إقامة نظام للاختيار والمسؤوليات ونظام إجرائي للمحاسبة والتخطيط وشؤون الميزانية المالية، وذلك لوضع حد للفوضى القائمة وللاستخدام الشخصي للأصول والموجودات[1]. وحينما أحست شخصيات دينية قيادية بوجود هذه الضغوط عملت على تقديم عدة مبادرات[2] كما شعر عدد آخر من رجال الدين بهذه الحاجة لغرض تجنب هدر الموارد[3].

(١) كان هذا الرأي يعبر عنه بصورة منهجية كتاب وناشطون شيعة وعلمانيون حديثون من العامة الدنيويين ممن كانوا يسعون إلى إيجاد مؤسسة على نمط الفاتيكان.

(٢) حول موسى الصدر، انظر Cole and Keddie (eds), (1986) pp. 161-163؛ وكذلك مقابلة مع كريم مروة.

(٣) ابن النجف (اسم حركي)، نيسان/ أبريل ١٩٨١، ص٣٢ ـ ٣٣.



قام موسى الصدر من لبنان أو محمد باقر الصدر من العراق بعدة محاولات من أجل التحديث على المستوى النظري و/ أو العملي. غير أن مأسسة المرجعية لم تدخل حيز التنفيذ إلا في إيران بعد العام ١٩٧٩ بفضل الاستيلاء على سلطة الدولة.

أطلق موسى الصدر (١٩٢٨ ـ ١٩٧٨) مشروعه لتنظيم الجماعة الشيعية على أساس وطني (لبناني).. وكانت خطوته التحديثية الأولى تنطوي على تأسيس معهد مهني في بلدة (برج الشمالي) الجنوبية[١]. وفي الأصل كان التعليم الذي تلقاه الصدر خليطاً متساوياً من التعليمين الحديث والديني. وكانت قوته الدافعة في محاولته التحديثية تتمثل في رغبته في توحيد المناطق الشيعية المتمايزة الثلاث في لبنان: وادي البقاع القبلي بمنظومته الزبائنية وأُسره القيادية من الوجهاء، و(جبل عامل) في الجنوب بمجتمعه القائم على أساس من علاقة كبار ملاّك الأرض بالفلاحين، والضواحي الجنوبية الفقيرة لمدينة بيروت[٢]. وفي ظروف ازدواج مراكز الزعامة، المتكونة من عناصر دنيوية تتمثل بأُسر «الملتزمين» (الذين يديرون استغلال الأراضي) وكبار ملاّك الأرض (الأسعد، حمادة وغيرهما) الوجيهة من جانب، والرياسات الدينية المحلية الضعيفة، من جانب آخر، توّجت محاولات موسى الصدر للتحديث والتوحيد بتأسيس (المجلس الشيعي الأعلى) وتشكيل حركة اجتماعية باسم (حركة المحرومين)[٣].

ولقد اكتسب (المجلس)، وهو أول مؤسسة شيعية حديثة من نوعها، موقعاً قانونياً حينما أقرّه البرلمان اللبناني في العام ١٩٦٧، لكنه لم يبدأ أعماله بصورة فعلية إلا في العام ١٩٦٩[٤]. ولقد كانت هذه المنظمة تهدف إلى إيجاد

---

(١) Cole and Keddie, op. cit., p. 161.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣) حول الإسلاميين الشيعة في لبنان، انظر: Picard, Elizabeth, (1993); Norton, A. Richard and Cobban, Helena, in Cole and Keddie (eds) (1986), pp. 137-55 and 155-78 respectively.

(٤) Norton, Ibid., p. 165.

بنية إدارية، رابطة وشاملة لعموم الطائفة تضم كل رجل يحمل شهادة أكاديمية ابتداءً من شهادة الدراسة الثانوية فصاعداً[1]. كما كان لـ (المجلس الشيعي الأعلى): إدارة، محاسبة، سجلات رسمية، لجان متخصصة، خاضعة جميعاً لمجموعة واضحة من الأنظمة والقواعد والمحاسبة الرسمية. وكان لهذا التشكيل الحديث أن يربط هذه البنى البيروقراطية على أساس التمثيل الانتخابي في كيان واحد.

أما المحاولة الثانية، وهي التي أقدم عليها محمد باقر الصدر، فقد كانت محاولة نظرية صرفة. فقد ارتأى خلق بنية منظمة للإشراف على شتى الوظائف التي يؤديها عادة «المرجع» التقليدي من خلال مجموعة من «الحاشية» أو «الأتباع»، والأقرباء[2] بدل أن يعتمد جهاز موظفين متخصصين. وفي أطروحته الموسومة (المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية)[3] يقوم الصدر بتمييز المرجعية بطريقتين: الأولى من حيث الهدف، والثانية من حيث الشكل.

ففي سياق الهدف تكون المرجعية إما «صالحة» أو لا تكون، وذلك اعتماداً على النهج الذي تتخذه. فهي «صالحة» إذا ما راحت:

١ ـ تنشر أحكام الإسلام وتعمل على تربية المسلمين.

٢ ـ تخلق تياراً فكرياً واسعاً مؤمناً بالإسلام بصفته النظام العالمي.

٣ ـ تنشر البحوث الإسلامية في شتى الميادين الاقتصادية، الاجتماعية والفلسفية، وتقوم بتوسيع ميادين الفقه.

---

(١) هذه التفاصيل رواها كريم مروة، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي اللبناني، وكان عضواً في (الهيئة العامة) بحكم كونه طالباً شيعياً في مرحلة الدراسات العليا.

(٢) للاطلاع على تفاصيل مشروع الصدر، انظر: ابن النجف، **دور العلماء**، (بلا تاريخ)، ص٩ ـ ١٠؛ المصدر نفسه، نيسان/أبريل (بلا ذكر لمكان الطبع) (١٩٨١)، ص٣٢ ـ ٣٣؛ كاظم الحائري، المجلد ٢، الجزء ٢، ص٩١ ـ ١٠٢؛ جعفر، الملا (١٩٩٦)، ص٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٣) أعيدت طباعة نص هذه الأطروحة في الحائري، المصدر المذكور، ص٩٢ وما يليها.



٤ ـ تشرف على الأعمال الفكرية والعملية الإسلامية وتقيمها لدعم الصالح منها وإصلاح المخطئ.

٥ ـ تعزز الدور القيادي لـ «المجتهدين» من أعلى إلى أدنى.

أما من ناحية الشكل، فيمكن للمرجعية أن تكون ذاتية معتمدة على شخص المرجع وحاشيته[1]، أو موضوعية معتمدة على المؤسسة. وعلى المرجعية من الطراز الثاني أن تسعى إلى خلق جهاز تنفيذي للتسيير والتخطيط يكون قائماً على الكفاءة والتخصص وتقسيم العمل، شاملاً جميع ميادين العمل الفكري للمرجع على ضوء الأهداف المعتمدة[2]. ويجب تشكيل هذا الجهاز من شتى اللجان التعليمية والتربوية والبحثية والإدارية ولجان العلاقات العامة وشؤون الأمة الإسلامية والشؤون المالية[3]، ويجب «تطوير شكل الممارسة للعمل المرجعي، فالمرجع تاريخياً يمارس عمله المرجعي كله ممارسة فردية، ولهذا لا تشعر كل القوى المنتسبة إليه بالمشاركة الحقيقية معه في المسؤولية... أما إذا مارس المرجع عمله من خلال مجلس يضم علماء الشيعة والقوى الممثلة له دينياً، وربط المرجع نفسه بهذا المجلس فسوف يكون العمل المرجعي موضوعياً»[4].

وبوجود مجلس عام (أي مجلس جمعي) تتحد الذات (الشخص أي المرجع الفرد) مع الموضوع (المؤسسة اللاشخصية) ليحافظا على الاستمرارية:

«شخص المرجع هو العنصر الذي يموت، أما الموضوع [المجلس] فهو ثابت، ويكون ضماناً نسبياً إلى درجة معقولة بترشيح المرجع الصالح في حالة خلو المركز»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص٩٤ ـ ٩٥.
(٤) المصدر نفسه، ص٩٦.
(٥) المصدر نفسه، ٩٧.



وعليه، فإن المرجع الجديد:

«لن يبدأ من الصفر ويتحمل مشاق هذه البداية...»[١].

وليس واضحاً ما إذا كانت المؤسسة التي اقترحها السيد محمد باقر الصدر ستعمل بصلاحية منفردة في قمة الهرم، أو ما إذا كان الاختيار سيقوم على قاعدة الاقتراع، أو ما إذا كانت هذه المؤسسة ستكون وطنية أم فوق ـ وطنية.

في لبنان، ساعد التوازن الطائفي والظروف السياسية موسى الصدر في تحقيق أهدافه، بينما أبقى الوضع في العراق مشروع باقر الصدر محصوراً في ميدان التأملات الفكرية الصرفة. وفي سنواته الأخيرة شكل محمد باقر الصدر نواة لجهاز كهذا كان يتألف من ثلاثة تلاميذ هم كاظم الحائري ومحمد باقر الحكيم ومحمود الهاشمي لغرض ملء الفراغ الذي يمكن أن ينجم عن إقصائه[٢].

بيد أن إيران كانت هي التي شهدت اكتمال إعادة التنظيم البنيوي للسلطة الدينية هذه. فالمركزة بدون سلطة الدولة وأجهزتها أمر صعب المنال. وكان هنالك عاملان شكلا حجر الزاوية لهذا التحول: النسخة الخمينية لنظرية ولاية الفقيه والثورة الإيرانية. فنسخة الخميني للولاية «بسيطة وجديدة» في الفكر الشيعي[٣]. فهي، أولاً، تشكل خروجاً على المفهوم الأصلي على النحو الذي فصّله النراقي في القرن التاسع عشر من زاوية أن «مرجع التقليد» لم يعد ينظر إليه بصفته ثقلاً مقابلاً للنظام الملكي، بل بصفته بديلاً عنه[٤].

والشيء الثاني «هو فكرة الناس [أي الشعب] بصفتهم قوة سياسية تستطيع أن تقوم بالثورة والتحول»[٥]. وبكلمة أخرى، فمع نظرية الخميني، تمّ

---

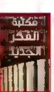
(١) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Zubaida, (1989), p. 18; Bayat, Mangol, in Esposito John, (ed.) (1980), pp. 103 and passim; Enayat, Hamid, in Piscatori, James (ed.) (1983), pp. 162-7

(٤) Mussavi, op. cit., pp. 46-7.

(٥) Zubaida, Ibid., p. 18.



توسيع المفهوم ليتجاوز الميدان الفقهي ـ الديني ليصل إلى الميدان السياسي في إطار الدولة ـ القومية الحديثة.

وعليه، فإن «مرجع التقليد»، وهو موضوع مبدأ ولاية الفقيه تحديداً، شهد تحولاً جذرياً من حيث المفهوم والوظيفة والإطار. فلأول مرة في التأريخ الحديث للشيعة، أُضفيت على هذا المنصب شرعية دستورية ومؤسساتية ضمن إطار الدولة الإيرانية. ففي السابق، كان الدور الإشرافي على التشريع قد أُوكل لـ «المجتهدين» في ثورة المشروطة/ الدستورية في الأعوام ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩. وقد نص دستور المشروطة لغرض تنفيذ هذه المهمة على تشكيل (مجلس وصاية) يتألف من خمسة «مجتهدين» ينتخبهم البرلمان من بين عشرين مجتهداً ترشحهم الحوزات الدينية. وكان «علماء» معتدلون، مثل شريعتمداري، يطالبون في العام ١٩٧٩ بإعادة تأسيس هذا الحق الدستوري القديم[1].

بعد ثورة ١٩٧٩ مُنح «الولي الفقيه» دوراً قيادياً محورياً (حسب المادتين الثانية والخامسة من الدستور الإسلامي)، ومنح صلاحيات تشريعية وتنفيذية وقضائية واسعة (المادتين ٥٧ و١١٠) لإقرار انتخاب أو إقالة رئيس الجمهورية والمجلس الأعلى للأمن الوطني، وتعيين ستة من أصل اثني عشر رجل دين في (مجلس الوصاية)، أما الستة الآخرون فكان ينتخبهم مجلس شورى/ برلمان (المادة ١١٠)[2].

وقد تمّ تنظيم منصب الولي الفقيه (المرشد الأعلى) على أساس انتخابي ـ بيروقراطي. فقد نصت المادة ١٠٧ من الدستور على أن يصار إما إلى اعتراف الناس بفقيه مكتمل واحد أو يقرّ ذلك (مجلس خبراء) مُنتخب ليعترف بشخص الولي الفقيه أو أشخاص الولاة الفقهاء، وإعلانهم للناس.

كما تغير مفهوم المرجع بصورة جذرية. فبخلاف «مرجع التقليد» القديم، أصبح «الفقيه» «مرجعاً» (أي سلطة دينية) و«ولي الأمر» (القائد) معاً.

---

(١) Abrahamian, (1982), p. 474; Martin, Vanessa, (1989), p. 120.

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، الترجمة العربية، ١٠٤٣ للهجرة.



وقد كان المصطلح الذي استخدم لتوصيف منصب الخميني مختلفاً عن المصطلح القديم: حيث صار «الولي الفقيه» بدلاً عن «مرجع التقليد» المحض[١]. أما مصطلح «أولي الأمر»، الذي سبقت الإشارة إليه لدى بحث الجدل الذي أثاره الطوسي، فقد كان يشير إلى (الأئمة المعصومين) ولم يكن ينطبق مطلقاً على «المجتهدين» الموجودين قبل العام ١٩٧٩. وجاءت المادة الخامسة من الدستور الإيراني لتعيد تأكيد هذا المعنى: «إن ولاية الأمر وإمامة الأمة تقع على عاتق الفقيه... العادل الورع»[٢]. وهكذا تم الإعلان عن أن «المجتهد» الأعلى هو الآن «إمام الأمة» و«المرجع» والقائد (بالفارسية «راهبار»). وتجاوزت خبرته الشؤون الكلامية ـ الفقهية لتشمل القيادة السياسية والإدارية (المادة ١٠١).

كان التحول في واقع الحال خطوة باتجاه تحديث المؤسسة الدينية، لكنه لم يلغ المراتبية التقليدية مطلقاً. فبدلاً عن ذلك، خلق ازدواجية متعارضة، سواء في الأطر الكلامية، أو الفقهية ـ السياسية. فآيات الله اللاسياسيون مثل غولبايكاني والمرعشي النجفي وغيرهما لم يكن لديهم أي نفوذ سياسي، أما آيات الله السياسيون مثل شريعتمداري ومنتظري فهم إما أن يصار إلى تحطيمهم بصفتهم يمثلون مركز سلطة دينية وسياسية، أو يصار إلى إبعادهم عن السلطة كما حصل لمنتظري[٣]. فلقد كان أتباع الخميني على وعي قوي بتداعيات هذه الازدواجية التي كانوا هم صانعيها، الأمر الذي جعلهم يطالبون جميع رجال الدين بالامتثال السياسي التام:

«إن المحافظة على النظام في المجتمع تستدعي من الجميع، حينما يتم قبول (القائد) أو (مجلس القيادة)، وجوب إبداء الطاعة لسلطة منفردة في المشاكل الاجتماعية والعامة للبلاد داخل إطار الدستور الإسلامي. إن مثل هذه

(١) للإطلاع على تفاصيل أكثر حول الفرق بين المفهومين، انظر:
Arjomand, (1988), p. 179 and passim.

(٢) هذه الترجمة مقتبسة من Arjomand، المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٣) Arjomand, ibid.



الطاعة متضمنة في منصب «ولي الأمر» و«إمامة الأمة» وتنطبق على جميع أفراد المجتمع بلا استثناء، وفي هذا الصدد يكون المجتهد وغير المجتهد، والمرجع وغير المرجع في وضع متساو»[1] (التشديد مضاف).

إن المزاج السائد في صفوف «المجتهدين» خارج نطاق ولاية الفقيه يجد خير تعبير عنه كلمات آية الله صادق روحاني: «إن واجبي هو أن أقول بأنني أرى **الإسلام في خطر والمرجعية في خطر**»[2] (التشديد مضاف).

ويقول المؤرخ عباس أمانات بأن مبدأ ولاية الفقيه كان «في آن واحد تجديداً اتخذ شكل ثورة ضد سطوة الحاكم الدنيوي بقدر ما هو ثورة على هيمنة جمهور المقلّدين التي تحدّد المرجع بواسطة التصويت من خلال دفع الضرائب الدينية»[3]. فإذا كان هذا الهدف يمثل تصور الشخص الذي استحدث هذا المبدأ، فإن المحاولة تكون قد حققت نجاحاً على المستوى السياسي أكثر مما هو على المستوى الفقهي. ذلك أن مبدأ ولاية الفقيه تتمسك به وتدعمه أقلية من «العلماء». فهو يستمد انتشاره من النشاط السياسي الجماهير أكثر من كونه مستنداً إلى قوته الفقهية، فالانقسام السياسي في العالم الشيعي بين مختلف الدول ـ القومية يجعل مؤسسة «الولي الفقيه» محدودة من حيث نطاقها وطبيعتها. فلم يستطع مؤيدو ولاية الفقيه الإيرانيون إلا الحصول على نفوذ ضئيل في أيّ من الدوائر العراقية أو اللبنانية، ولا تزال مقاومة نفوذهم تنمو باستمرار.

لقد هوجمت تعددية المراكز الدينية في داخل إيران نفسها، أما في خارجها فإن شتى المراجع القيادية ذات الاستقلال الذاتي استمرت في الوجود. فكان الخوئي واحداً منها، والسيستاني مثالاً آخر. وبعد وفاة الخوئي في آب/أغسطس ١٩٩٢ ظهرت عدة مراكز للسلطة الدينية، تتقاسم الشعبية

(١) المصدر نفسه، ص١٨١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) Amanat, in Arjomand (ed.) (1988), p. 124.



والدخل. وتقدر شعبيتها النسبية على النحو الآتي: السيستاني (النجف) ٤٠٪، روحاني (قم) ٤٠٪، خامنئي (طهران) ١٠٪ والشيرازي (قم) ١٠٪[١].

غير أن وجهة النظر العامة هذه البارزة في صفوف الشيعة المقيمين خارج العراق لا تأخذ بالاعتبار بروز وشعبية وتأثير الراحل آية الله محمد صادق الصدر، الذي اغتيل مع نجليه في النجف في العام ١٩٩٩. إن حالة محمد صادق الصدر، أو الصدر الثاني، تستدعي التأمل والدراسة.

في أعقاب إعدام محمد باقر الصدر في العام ١٩٨٠، زعم خصوم وباحثون أن الحكومة العراقية «عيّنت» السيد محمد محمد صادق الصدر، ابن عم السيد محمد باقر، مرجعاً عراقياً، إما للتقرب من عائلة الصدر، أو لمنافسة المراجع غير العربية، علماً أن الحكومات لا يمكن أن تعيّن مرجعاً بالصيغة الموصوفة. وخلال الفترة من ١٩٨٠ إلى ١٩٩٠ كان الصدر الثاني ناشطاً جداً في تعبئة المقلدين وبناء شبكات الوكلاء والمساعدين. وبينما كانت أنشطته في البداية ذات طابع وعظي، فإنه تولّى في مرحلة لاحقة أعمالاً تنظيمية وخيرية ذات مسحة اعتراضية.

وربما يكون هذا قد أدى إلى استحداث مركز كفاحي خامس في النجف. فإن الصدر الثاني لم يقف خلال حياته عند حد تشكيل مركز قوى منافس للمجموعات العراقية المكافحة التي تتخذ من إيران قاعدة لها وتحظى برعايتها، بل إنه استمر في إضعاف نفوذ تلك المجموعات حتى بعد اغتياله.

لقد كان صعوده خلال ثمانينات وتسعينات القرن العشرين موضع جدال. وكانت حكومة البعث حريصة على المحافظة على الانقسام الإثني ومفاقمته داخل طبقة رجال الدين، ولهذا كانت تفضل أن تكون المرجعية عربية، وفي رأيها كان كل من الخوئي وخليفته السيستاني فارسيين. وثمة

(١) هذه التقديرات جاءت من شخصيات دينية عراقية في لندن، وقد أعرب الذين تمت مقابلتهم عن رغبتهم في عدم نشر أسمائهم. وإن قيمة هذه النسب لا تكمن في واقعيتها المحتملة، بل في توكيد وجود مراكز متعددة.



احتمال في أن تكون حكومة البعث قد بذلت مساعيَ خفية من أجل تشجيع قيام مركز شيعي عربي منافس بيد أن الصدر الثاني لم يكن من الناحية العملية قادراً على معارضة هذه المحاولات ولا على إقرارها.

غير أن موقفه تكشّف، على المدى الطويل، عن عداء للحكومة. ففي سنوات بروزه الأولى، وهي السنوات التي تزامنت مع وقوع الشعب في براثن الحروب والعقوبات الدولية، بدا الصدر أكثر ميلاً باتجاه شؤون الدنيا الآخرة. فأعاد ممارسة صلاة الجمعة التي كانت تُعَدّ من البدع حسب المعايير الشيعية السائدة. لكنه كان يعمل في ظروف جديدة تماماً، وذلك حينما أخذت إيديولوجيا البعث الاشتراكية ـ الهيمنية تتآكل، وحين كان نظام الحكم نفسه قد فقد كلاً من هيمنته المطلقة وثروته النفطية اللتين كان يستخدمها لضمان خضوع الناس له وشراء قبولهم به. فكان أن تمّ تعليق أو تتجير الكثير من الخدمات المجانية التي كانت تقدمها الدولة، وأُعيد فرض ضرائب ثقيلة لأول مرة منذ ثلاثين سنة، كما ارتفع التضخم ارتفاعاً هائلاً لتبلغ نسبته حوالى (٢٤٠٠٠٪) بين العامين ١٩٩١ و١٩٩٦. فكان أن عانت الشرائح الوسطى المالكة أو ذات التعليم الحديث معاناة جسيمة، وهي التي كانت تشكل حوالى ٥٦٪ من سكان المدن. أما الاقسام المعتمدة على الراتب من بين هذه الشرائح فإنهم من الناحية الفعلية سقطوا في هوة الإملاق.

وفي جو يسوده انعدام اليقين نمت المشاعر الدينية بصورة أشد حدة. غير أن ما كان أقوى هو الحاجة إلى مصادر الدعم المادي. فأفلح محمد محمد صادق الصدر أو الصدر الثاني في إعادة الصلة ما بين عالم رجال الدين في النجف والبيئة الحضرية والمناطق القبلية الريفية. فكان أن أصابت شبكات وكلائه ومقلديه نجاحاً واسعاً وعميقاً. فكانت خدماته الخيرية تمتد لتشمل عدداً كبيراً من القصبات وأحياء المدن الكبيرة. وفي غضون سنوات قلائل صار في مستطاعه أن يجند عشرات الآلاف من الأتباع والمعجبين والمتعاطفين. وتبين الصور الفوتوغرافية وروايات شهود العيان لخطبه في صلاة الجمعة حشوداً هائلة، وهو مشهد يعيد إلى الذاكرة صور صلاة الجمعة في طهران



خلال الأيام الأولى من ثورة العام ١٩٧٩. ومع تزايد عدد أتباعه تخلّى عن موقفه الحذر والمحترس. وحينما شعرت حكومة البعث بمصدر الإزعاج الجديد هذا، شنت حملة على شبكاته الواسعة ـ وبوجه خاص في المناطق القبلية ـ علاوة على تقييد نطاق حريته. واختتمت حملتها بتصفيته جسدياً هو ونجليه.

وفي جو الحزن الذي خيم على جماهير واسعة قام العديد من العراقيين المقيمين في الشتات بالتعبير عن ذلك في اجتماعات تأبينية واسعة تخليداً لذكراه. ولعل أعظم مظاهر الحزن وأشدها انفعالاً كانت جلية في صفوف العراقيين المقيمين في إيران، الأمر الذين أذهل رئيس (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) محمد باقر الحكيم وحاشيته الذي تعرضوا لاعتداءات جسدية من جانب الحشود الغاضبة حينما تفوه هؤلاء بعبارات مشينة بحق الصدر الثاني، مرددين ادعاءهم القديم بأنه كان عميلاً للحكومة البعثية.

لقد أعاد اغتيال الصدر الثاني الحكومة العراقية إلى المربع الأول في علاقتها المتوترة مع التيار الشيعي، الشعبي، الممأسس، والمستقل ذاتياً. فإذا كانت الحكومة قد ساندت الصدر الثاني، كما يُزعَمَ، بهدف رأب الصدع مع الشيعة العراقيين عموماً ومع أسرة الصدر خصوصاً بغية استخدام الدين لأغراضهم، فإن ذلك الإجراء أثبت كونه إجراء كارثياً.

إن تراث الصدر الثاني متشرب داخل العراق، وقد يظل قائماً بقوة ليتجاوز تراث آخرين غيره.





مكتبة
الفكر
الجديد



الفصل العاشر

طقوس عاشوراء وزيارة الأربعين
الثقافة الشعبية وتسييس آلام الخلاص

في الفصول السابقة وجدنا أن ثقافة رجال الدين الشيعة قائمة على النص، والشرائع المقدسة، والأحكام القويمة، واللطائف المنهجية الدقيقة لعلم الأصول، والسلالة النبيلة لشريحة مثقفة نخبوية قريبة الشبه من نمط ماكس فيبر الخاص بالدين الأخلاقي (بعد إجراء جميع التعديلات اللازمة، طبعاً). لقد كانت هذه الطبقة تمر بمرحلة انحسار متواصل، ولهذا صارت مصدراً من مصادر الحراك الكفاحي وأضحت استقلاليتها الذاتية تنطوي على إنتاج ميول متشددة وعواقب انقسامية[١].

وبالمقابل، فإن الأشكال الشعبية تقدم نموذجاً مماثلاً لنموذج دوركهايم عن الدين الأولي الذي تشكل أقانيمه وطقوسه انعكاساً ذاتياً للجماعة وخطاباً ثقافياً متشرباً بسرديات ونماذج ورموز قوية تقف فوق التأريخ[٢]. وتتمثل أشكالها الرئيسية في الشعائر والطقوس التي تلعب شتى الأدوار الاجتماعية،

---

(١) انظر الفصول ٧، ٨، ٩.

(٢) Schubel, V. J., (1993), pp. 2-3؛ يحلل فيشر Fischer (١٩٨٠) الشعائر الدينية بصفتها خطاباً ثقافياً ويركز على ما يطلق عليه اسم «نموذج كربلاء»، ص٤، ٩، ١٢ ـ ١٩.



والروحية، والخلاصية، والأخلاقية، والجمالية، والسياسية، وفيها تعكس الجماعة صورة ذاتها وتعيد توكيد تضامنها الجمعي وذاكرتها الجمعية، وتعكس حقيقة وجودها والتوترات التي تجابهها بالمعنى الدوركهايمي للكلمة(١).

إن كلاً من طبقة رجال الدين، بثقافتها النصّية ـ القويمة، والطبقات الوسطى الشيعية الحضرية بإيديولوجياتها وبناها الحديثة، قد تستخدم هذه الشعائر الدينية بصفتها قنوات. ففي ظل نظام حكم البعث، كانت بواكير المعارضة الجماهيرية الشعبية في المناطق الحضرية العربية قد تدفقت من زيارة (الأربعين) إلى كربلاء في العام ١٩٧٧ (انظر الجزء الرابع من الكتاب). وعلى الرغم من سياسة العلمنة، فإن المشاركة في زيارة الأربعين لم تفتر أبداً. وعلى النقيض من الكثير من التوقعات(٢)، تعاظمت الزيارات بشكل واسع. ففي العام ١٩١٣ بلغ عدد زاور كربلاء لإحياء ذكرى الأربعين نحو مئتي ألف(٣)، كان العراقيون على الأرجح يشكلون نصفهم. ومعنى ذلك أن الزوار كانوا يشكلون حوالى ٥٪ من السكان البالغ عددهم يومذاك مليوني نسمة.

(١) Durkheim, (1915, 1971), pp. 10, 18, 206-13, 416-24; Lukes, Stephen, (1973), pp. 238-9; Robertson, Roland (ed.) (1969, 1976), p. 42 and passim; Robertson, Roland, (1970), pp. 150-63. في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية The Elementary Forms of Religiouns life، يحلل دوركهايم ثنائية العالم إلى ما هو مدنس ومقدس، ويضع المجتمع (أو الجماعة) بصفته الموضوع الحقيقي للتبجيل الديني. انظر Parsons, in Robertson (ed) (1976), pp. 42 - 54.

(٢) يرى نقاش Nakash بأن العلمنة التي تفرضها الدولة بصفتها عملية خطية المسار تعمل على تقليص المشاركة في الشعائر تقليصاً متصاعداً (نقاش، المصدر المذكور، ص١٦٠ ـ ١٦٢). أما فيشر Fischer فإنه يلاحظ العكس، أي يلاحظ وجود زيادة في مشاركة الزوار في ظل نظام حكم الشاه العلماني. فقد ارتفع عدد الزوار من (١٢) ألفاً في ١٩٦١ إلى (٧٥) ألفاً في ١٩٧٢، أي ما يقرب من زيادة قدرها ٦٦٪ في ظرف عشر سنوات مثّل فيها الفلاحون ٣٢,٥٪ من الزوار، بينما أظهرت الزيارات المحلية مشاركة شعبية أعظم (ص١٣٧ ـ ١٣٨).

(٣) الكرملي، في لغة العرب، تموز/يوليو ١٩١٢ ـ تموز/يوليو ١٩١٣، ص٢٣٨، ٣١٩، في العقود الأولى من القرن العشرين قدر عدد زوار كربلاء بما يصل إلى (٢٠٠) ألف وزوار النجف إلى (٣٠٠) ألف في السنة (الكرملي، ص٢٣٨). وبما أن متوسط عدد الزوار من الأصل الإيراني كان (١٠٠) ألف في الفترة نفسها (نقاش، ١٩٩٤، ص١٦٤)، فإن من الجائز الاستنتاج بأن العراقيين كانوا يمثلون نصف إجمالي العدد.



وبالمقابل، قيل بأن عدد الزوار في العام ١٩٩٥ قد بلغ مليونين ونصف المليون[١]، وبلا مشاركة أجنبية، أي أن نسبتهم بلغت ١٢٪ من السكان (البالغ عددهم ٢٠ مليوناً تلك السنة).

يحيي الشيعة عدداً من شتى المناسبات التي تتركز بصورة رئيسية على الإمامين، الأول (علي) والثالث (الحسين): شعيرة (عاشوراء)، وزيارة (الأربعين)، وزيارة مولد الإمام علي، وعيد الغدير، وعيد الزهراء، وأهم هذه الزيارات هي عاشوراء (عشرة أيام) وزيارة الأربعين إلى كربلاء. أما إذا قورن هذا بما يجري في إيران، فإن تقويم المناسبات الدينية في العراق صغير نسبياً ومستوى المشاركة والتنظيم الاجتماعي ضعيف.

وسنقوم في ما يأتي بدراسة بنية شعيرتين رئيسيتين هما عاشوراء والأربعين، للبحث في أدوار شتى الفاعلين الاجتماعيين المعنيين في بلدتين من بلدات العراق، هما طويريج والدغارة[٢]:

مثال طويريج

يبدو أن بلدة طويريج نشأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ وعلى الأرجح في العام ١٨٦٩. فلقد استقرت فيها عشيرة تدعى الزحاف متحالفة عن طريق المصاهرة مع أسرة القزويني وهي من «السادة». ولقد شهد القرن التاسع عشر حركة استقرار متزايدة للقبائل البدوية على امتداد وادي نهر الفرات. وكان توفر التربة الخصبة التي مثلتها الروافد والقنوات قد أحال المنطقة إلى بستان من الفاكهة وحقول للحبوب والتبغ[٣].

(١) يومية (العراق)، بغداد، ٢٠ تموز/يوليو ١٩٩٥. يبدو أن تدفق الزوار والمشاركة في الشعائر يتأثران بالعوامل الاجتماعية ـ السياسية، والقمع الشامل والحرب والصعوبات الاقتصادية والتغييرات الديموغرافية والانخلاع الاجتماعي. ويصدق هذا على العراق في الفترة التي تلت حرب العام ١٩٩١.

(٢) إن طويريج بلدة صغيرة بينما الدغارة قرية كبيرة. وتصور الأولى عصبية «المحلة» (الحي)، وتجسد الثانية الانقسامات الثقافية بين شتى المجموعات الاجتماعية (الحضرية والريفية) من حيث أشكال التدين.

(٣) الحسني (١٩٤٨)، ص١٢٠ ـ ١٢١.



وكما يوحي اسم البلدة، فإن طويريج هو اسم التصغير لـ(طريج)، وهو التلفظ الريفي للكمة الفصحى (طريق). وفي الواقع كانت طويريج طريقاً تجارياً ذا أهمية حيوية للريف الواقع في الجزء الجنوبي الغربي، يصلها ببغداد مروراً إما بالحلة أو بكربلاء، بل حتى أبعد من ذلك. وأصبحت مخزناً للمنتجات الزراعية التي كانت تنتجها المناطق الريفية المحيطة بها. فعلى سبيل المثال، كان للبلدة في العام ١٩٥٠ أكثر من ثلاثين مطحنة دقيق يعمل فيها (١٥٠٠) عامل موسمي. وكان التبغ يشكل المادة الهامة الأخرى في قائمة سلعها التجارية. ومع تقدم التجارة ازداد عدد سكانها من (٦٨٠٠) في العام ١٩٤٦ إلى (٣٠٠٠٠) في أوائل الستينات، وازداد عدد سكان قضائها من (١٠٠٠٠٠) إلى (١٨٠٠٠٠)[(١)].

بدأت الإدارة والخدمات الحكومية فيها على نحو تدريجي، الأمر الذي جعل البلدة تكتسب عنصراً جديداً في بنيتها الاجتماعية: ألا وهو حي (محلة الموظفين، مقابل أحياء ذوي المهن التقليدية (من مختلف أنواع الحرفيين). وبخلاف البلدات أو القرى الريفية الصغيرة الأخرى، اختفت بسرعة أكواخ الفلاحين الريفيين الطينية من ضواحي البلدة (قارن ذلك مع وضع بلدة الدغارة)[(٢)].

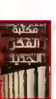
عصبيات محلية، فاعلون اجتماعيون

تقع طويريج على ضفتي نهر الفرات الأصلي. فعلى الضفة الشرقية يوجد حي واحد يدعى (الصوب الصغير) أو (طنبي). أما الضفة الغربية فتسمى (الصوب الكبير)، وهي مقسمة إلى أربعة أحياء (محلات): السيد حسين، الشيخ حمزة، محرم عيشة (عائشة)، والكص. وقد سميت الأحياء الثلاثة الأولى بأسماء أسر زراعية وجيهة. أما الاسم الأخير فإنه اسم لا شخصي يشير إلى أن الحي قد بني حديثاً.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) حول الدغارة وقرى شيعية أخرى، انظر روبرت فيرنيا Robert Fernea (١٩٧٠) وأليزابيث فيرنيا (١٩٨٦).



تبدأ شعيرة عاشوراء التي تمتد عشرة أيام في اليوم الأول من السنة الهجرية في الصوب الكبير. وتقام أربعة (مجالس عزاء) تتوزع بشكل غير متساو في هذه الأحياء الأربعة، الأول في حي السيد حسين في دار عزيز، والثاني هو (عزاء الأنبار) في حي الشيخ حمزة، والرابع (عزاء ألبو عبود) في الحي نفسه. وفي أوائل الستينات كان هناك مجلس عزاء خاص ينظمه اليساريون في حي الكص. ويطلق على كل جزء اسم راعي الحي أو اسم الحي نفسه، الأمر الذي يرمز إلى الطبيعة الجماعية للشعائر[1].

أما الفاعلون في الشعيرة فهم، أولاً، الراعون. وهؤلاء «وجهاء» أو «سادة» يقومون بفضل مكانتهم أو ثروتهم أو كليهما بتنظيم المجلس والإشراف عليه. ومن خلال تولّي هذه الأدوار فإنهم يعززون مكانتهم القيادية ضمن الجماعة وينفذون الوعود التي قطعوها على أنفسهم للأئمة (وهم غالباً أسلافهم)، ويعززون حرفهم وتجارتهم، ويكسبون قبول جماعتهم واحترامها. وفي طويريج، كما في أماكن أخرى، يمارس الراعون مهناً تقليدية ظلت أسرهم تزاولها على امتداد أجيال. وكان الذي يرعى مجلس (السيد حسين) هو الحلاق وعلي، وترعى مجلس (الأنبار) أسرة تجارية واسعة تتعاطى تجارة اللحوم. أما المجلس الثالث فكان ينظمه الحاج محمود وهو صاحب مقهى، وينظم المجلس الرابع تاجر صغير.

ولا تطفو على السطح المنافسة الكامنة ما بين الراعين إلا حينما يكون هنالك مجلسان مختلفان في حي واحد، الأمر الذي يعكس الجذور القبلية أو المصالح التجارية المتعارضة.

يقوم الراعي بتهيئة مكان للمجلس ومنبر للقراءة (التلاوة). وفي الصيف أو الربيع يعقد المجلس في الفضاء المكشوف، أما في الشتاء فتنصب عادةً خيمة كبيرة، ويقوم الراعي بتجهيز الأثاث واللوازم الأخرى.

---

(١) معلومات مستمدة من مقابلات مع رضا الظاهر، وهو كاتب عراقي، وسهام الظاهر، وهي إعلاميّة ومدرّسة لغة من طويريج.



أما المجموعة الثانية المشاركة فتتألف من القارئ (بالفارسية، الروزخون) و«الرادود» (المنشد). وعلى الرغم من أهمية دورها في ميدان التديّن الشعبي، فإن هذه المجموعة لم تجرِ دراستها قط. وتتمثل الصيغة القديمة السابقة للقراء والمنشدين في الشعراء الجوّالين الذين كانوا يجوبون الأسواق وسط بغداد منذ أيام البويهيين (القرن الحادي عشر) لينشدوا أشعارهم في مدح (الأئمة)، تحيط بهم جماهير شتى من المتفرجين الذين كانوا يكافئون هؤلاء بإلقاء النقود المعدنية عليهم[1]. أما القراء والمنشدون في وقتنا الحاضر فهم محترفون بشكل عام ولكنْ ليس بصورة حصرية. ويكون القارئ، «الروزخون»، في العادة «سيداً» أو «ملاّ» من مرتبة أدنى يطلق عليه اسم «المومن» (المؤمن)، وهو مصطلح يربطه بالشريحة الدنيا من رجال الدين. وتقيم طبقة القراء هذه في مدن العتبات المقدسة. وتكون وظيفتهم الرئيسية هي رواية الحكايات التأريخية حول سيرة (الأئمة)، وإلقاء المواعظ التي تتحدث عن العبر الأخلاقية والمعنوية المستمدة منهم (الأئمة)، واستثارة الحزن والأسى على مصيرهم المأساوي. ويشتد الطلب على خدماتهم خلال شهر محرم، بل حتى في مناسبات أخرى، وتتنافس الجماعات الشيعية في ما بينها لتأمين حضور الشخصيات النجفية والكربلائية.

إن النداء الذي يطلقه القارئ ذو طابع فني، متوارث في أسرته التي تتراكم لديها الخبرة والنصوص والتقاليد. ويتحدّر القراء من أسر تقليدية، ويمارس بعضهم ممن هم ليسوا من «السادة» مهناً تقليدية: ففيهم خياطون وتجار أقمشة وأصحاب مقاهٍ. فهم يشكلون فئة اجتماعية عُرفية أشبه بطبقة منغلقة. ويتمتع بعضهم بشهرة واسعة ويضمن نجاحهم طلباً أكبر على خدماتهم. فالوائلي، وهو قارئ شهير، كثيراً ما يطلبه راعون من الكويت وبلدان خليجية أخرى غنية بالنفط.

---

(١) الخليلي، جعفر، المصدر المذكور، المجلد ٨، الجزء الخاص بكربلاء، ص٣٧٢؛ الكرملي، لغة العرب، المصدر المذكور، ص٢٣٦. حول أصل شعائر عاشوراء، انظر أيضاً:

Nakash, DWI, 33, 1993, pp. 161 81.



وفي حالة طويريج كان السيد قاسم الخطيب قارئاً يتمتع بمكانة شبه احتكارية في ستينات القرن العشرين. فبالإضافة إلى الخمس الذي كان يؤول إليه بصفته «سيداً»، كسب الخطيب الكثير لقاء خدماته الدينية في شهر محرم. ولقد ورث هذه المهنة عن أهله، شأنه في ذلك شأن والده وأخيه الأكبر، وتلقى تعليمه داخل المنزل حيث اكتسب ثروةً من النصوص والحكايات الشفهية ووسائل تأجيج العواطف. إن (الروزخون) مهيّج/ محرّض من الطراز الأول، وهو راوية يدمج الحكايات التأريخية بالمصائب الحالية للجماعة وينسجهما في شبكة من التظلمات المذهبية. وتقوم قدرته على تأجيج الجموع بتوسيع دوريه الاجتماعي والسياسي، وكثيراً ما يوجَّه التحذير إلى مثل هؤلاء القراء من مغبة التلاعب بالمعاني المزدوجة (الاستعارة اللفظية) في مجال التأجيج المبطن المعادي للحكومة. ويقوم العملاء السريون بتبليغهم بمثل هذه التحذيرات ويواصلون مراقبة ما يفعلونه مراقبة دقيقة. وفي إحدى المرات أشار القارئ إلى مثل هذه التهديدات على مسمع من الجمهور، الأمر الذي أدى إلى إحراج الشخصيات الموالية للحكومة من بين الحاضرين.

وتنطوي وظيفة القارئ على كونه أداة لنقل التظلمات الاجتماعية ـ السياسية[1]. وكما يبين مثال طويريج، فإن القطاعات التقليدية من الجماعة تنظر إليه باحترام وإجلال، وذلك ببساطة لأن عامة الناس من الفقراء التقليديين يعدّونه رمزاً ووسيطاً يصلهم بالعوالم المثالية لـ (الإمام). ومع ذلك، فإنه لا ينجو مطلقاً من السخرية اللاذعة التي تبديها المجموعات المتعلمة حديثاً، وبوجه خاص طلبة المدارس الثانوية والجامعات أو مثقفو الطبقة الوسطى ذوو التعليم الحديث الذين ينظرون إليه بصفته شيئاً من

---

(١) علاوة على التجربة الشخصية القائمة على مشاهدة الشعائر في أحياء الكرادة والكاظمية وكمب الصليخ والثورة في بغداد، وفي كربلاء والنجف والناصرية، فإنني مدين لمختلف الأشخاص الذين زودوني بالمعلومات من أهالي النجف وكربلاء والحلة وبغداد. انظر أيضاً أليزابيث فيرني، المصدر المذكور، التي تقدم وصفاً تفصيلياً للشعائر في القرى الشيعية في الجنوب، ص١٥١ ـ ١٦٦. وحول الكاظمية في عشرينات القرن العشرين انظر Stark, Freya, (1938, 1992), pp. 143 - 147. وللاطلاع على نظرة عامة، انظر الوردي (١٩٩٢)، ص٢٣٦ ـ ٢٤٠.



مخلفات الماضي، ورمزاً للحياة الطفيلية، ومفارقة تأريخية اجتماعية. وقد يشعر نحوه بمثل هذا الازدراء أيضاً في بعض الأحيان، ضمناً أو صراحة، علماء الدين الذين يقللون من شأن الحكايات التأريخية الملفقة أو المبالغ فيها التي يرويها القارئ أو مساعده، الرادود. ويكشف هذا الانتقاد حالة التوتر بين التديّن الشعبي والثقافة الدينية العليا من جانب، والثقافة الشعبية والحديثة من الجانب الآخر، على الرغم من أن الثقافة الدينية لهذه الأطراف الثلاثة تتداخل في الكثير من الأوجه[1].

إن الفاعل الثاني هو (الرادود). فإن (القارئ) يقوم بمزج الحكايات التأريخية بالوعظ الأخلاقي للإسلام والتديّن التعبيري. أما (الرادود) فإنه يمثل الثقافة الشعبية في صورتها الخالصة. فهو غير معني بالدعوة إلى الأخلاق والاتعاظ بالدروس الأخلاقية أو القضايا التي تتعلق بالشرعية. فهو منشد تنحصر وظيفته في استثارة الحزن وتنظيمه. وتتمثل أدواته في صوته الرخيم وأشعاره الفولكلورية وتقنياته التأبينية. وعلى خلاف (القارئ)، يتقاضى (الرادود) أجوراً أعلى تصل إلى مئة دينار عراقي عن كل جلسة، مقارنةً بعشرين إلى ثلاثين ديناراً يتقاضاها (القارئ). (ومن الجدير بالتنويه هنا أن هذه الأمثلة مأخوذة عن طويريج في أوائل الستينات والسبعينات في القرن الماضي، وقد لا تنطوي إلا على مغزى محلي فقط). و(الرادود) ليس «سيداً» ولا مقيماً في مدن العتبات المقدسة، لكنه قد يكون من أهل البلدة نفسها. فـ«السادة» يزدرون «الرواديد» (ومهنتهم) بصفتهم أناساً من مرتبة اجتماعية دنيا: فمهارتها الوحيدة تتمثل في امتلاكهم لصوت رخيم.

(1) تتجلى حقيقة أن التوترات لا تزال قائمة بين التدين النصي الكتابي لرجال الدين وتمثلات الشعائر للتدين الشعبي في الجدال الدائر حول «السمة اللاعقلانية» للحكايات المرويّة والممارسات الأخرى في هذه الشعائر على صفحات شهرية (النور) التي تصدر عن (مؤسسة الخوئي الخيرية) في لندن. انظر شهرية (النور)، العدد ٧٥، آب/أغسطس ١٩٩٧، ص٤٦ ـ ٥٢. ولقد بذل رجال الدين منذ عشرينات القرن العشرين محاولات لإصلاح الشعائر الشعبية (نقاش، ١٩٩٤، ص١٥٤ ـ ١٥٧). للاطلاع على الجدال بين خسروي Kasravi العقلاني والخميني التقليدي في هذا الصدد، انظر فيشر Fischer، المصدر المذكور، ص١٣٢ ـ ١٣٣، والوردي (١٩٩٢)، ص٢٣٢.



من بين أفضل «الروادي» في منطقة طويريج كان خضر السعداوي، الذي يُعَدّ ابنه ياس خضر أحد أشهر المغنين العراقيين في السبعينات والثمانينات. وهناك (رادود) آخر هو جاسم أبو زريدة. وكان كلاهما، شأنهما شأن بقية مجموعتهما، يمارسان مهناً تقليدية: فكان الأول مالكاً لمخزن حبوب والثاني صاحب حانوت (دكان).

أما الطرف الفاعل الآخر في هذه الشعيرة فهو الجماعة نفسها. وسوف يجري بحث الدور الذي تلعبه في سياق أداء الشعيرة.

بنية طقس (محرم)

إن بنية طقس شهر محرم خطاب ثقافي تندمج فيه شتى الرموز البصرية، والأصوات، والحكايات، والعروض، والروائح، والأطعمة، في كُلٍّ مركّب. وتقوم عناصر الطقس ببناء صرح روحي من لَبِنات تتكون من أشياء دنيوية عادية ونماذج ثقافية. وفي هذا الطقس «يواجه [المشاركون] عالماً رمزياً يعزّز ويشكّل معتقداتهم المتأصلة في دواخلهم»[١].

تمارس شعيرة محرم في طويريج بطريقة يمكن تحليلها إلى عناصر شتى:

١ ـ المظاهر البصرية للطقس.

٢ ـ (مجلس العزاء)، حيث القراءة ولطم الصدور.

٣ ـ المواكب.

٤ ـ جلد الذات (ضرب الزنجيل) و«تطبير» الرؤوس (ضربها بآلات جارحة).

٥ ـ تقديم «التشابيه» (مسرحيات الآلام).

٦ ـ زيارة ضريح (الإمام).

---

(١) Schubel, op. cit., p. 2.



إن لكل عنصر من هذه العناصر وظيفة رمزية في سياق تنفيذ المراحل الثلاث لهذا الطقس[(١)]:

١ ـ فصل المشاركين عن بنيتهم الاجتماعية.

٢ ـ خلق مرحلة تحولية، أي خلق فضاء انفعالي مفصول عن الزمان والمكان الفعليين، يجري فيه إلغاء الوضع الاجتماعي للمشاركين بغطاء ملتبس يتحولون من خلاله إلى حالة من «الطاعة الجمعية لسلطة أعلى»[(٢)]. وتؤدي هذه الحالة إلى خلق شعور عالٍ بالمساواة والرفقة وروح الجماعة تتخطى حدود الانقسامات الاجتماعية وتمايز المراتب والمواقع والأعمار والقرابات والجنس وما شابهها.

٣ ـ إعادة تجميع المشاركين، أو العودة من الفضاء الانفعالي إلى الحالة الطبيعية.

ومن خلال هذه الرحلة الانفعالية يحصل التغيير. فعن طريق تحليقهم إلى ميدان ما وراء التأريخ لكربلاء، حيث وقعت معركة الإمام الحسين قبل حوالى أربعة عشر قرناً، أو من خلال تمثّلهم المتخيل لوقائع ذلك الحدث، يعيد المشاركون التأكيد على ولائهم لآل بيت الرسول المقدس. فهم، عن هذا الطريق، يعيدون توكيد تضامن طائفتهم، ويحققون ما يحسبونه عفواً عن قصورهم وزللهم، ويشعرون بنقاء أخلاقي، ويكتسبون ثقة أكبر في الحصول على دعم قوي لمساعيهم الدنيوية. وسنقوم الآن بمناقشة بعض هذه الجوانب والفاعلين المنخرطين فيها.

التجليات البصرية

تبدأ شعيرة محرم برفع الرايات والبيارق التي تحمل اسم عائلة أو عشيرة

---

(١) يحلل فيكتور تيرنر (١٩٦٩) بنية الشعائر على أساس أنها حلقة تتألف من ثلاث مراحل هي الانفصال عن البنية الاجتماعية، دخول الفضاء المقدس الخارج عن الزمان والمكان، ثم العودة إلى البنية الاجتماعية الفعلية، ص٩٤ ـ ١٠٢. انظر كذلك فيكتور تيرنر (١٩٧٤)، ص١٦ ـ ١٧، ٢٣ وما يليها.

(٢) Schubel, p. 4



راعي الموكب، وترفع فوق أسطح المنازل والمباني أعلام سود وحمر. فالبيرق الأخضر هو رمز «السادة»، أي المتحدّرين من السلالة النبوية. وهؤلاء لا يشيرون إلى نسبهم فقط، بل يؤكدون صلة قرابتهم بـ(الأئمة) المقدسين واستمرارية هذه السلالة والقضية التي يمثلونها بصفتها قضية عزيزة على النفوس وحيّة في القلوب. أما اللون الأسود فهو رمز الحزن والأسى، وهو يعبر عن الولاء والانتماء. ثم هناك اللون الأحمر الذي يشير إلى دم الإمام القتيل، وهو دلالة رمزية على الظلم الذي أصاب آل البيت. كما أنه يعبر عن الوحشية الفتاكة للجيش الأموي.

وفي صحبة هذه المظاهر البصرية والأعلام يمضي أفراد الجماعة أنفسهم وهم يرتدون قمصاناً طويلة (دشاديش) سوداً في استعراض عام لمشاعر الحزن. وهناك رمز مرئي آخر على جانب كبير من الأهمية يتمثل في أقداح الماء أو خزاناته. و تُغطى هذه بقماش أسود خُطّت عليه شعارات تشير إلى الحسين وعطشه. فالماء في حضارة الشرق الأوسط، على حد تعبير أكزوبيري A. Exupéry «ليس ضرورياً للحياة فقط، بل هو الحياة نفسها». وتؤكد السرديات فوق التاريخية عن المعركة التي خاضها الحسين على موضوعة الماء بصفتها جزءاً من الواقعة. فقد حيل بين الحسين وعائلته وبين الوصول إلى الماء خلال المعركة. ولهذا فإن توزيع الماء مجاناً في الشوارع يذكر الجميع بمحنة (الإمام) التي تجسد مشاعر الظلم وتساعد في تهيئة المشهد للرحلة ما فوق التأريخية الوشيكة. وهذه هي المقدمة المرئية الرئيسية للشعيرة.

المجلس

يشكل المجلس الجزء الثاني من الشعيرة، وهو عبارة عن تجمع يومي للجماعة الصغيرة لأفراد الحي. ويمثل هذا المجلس النقطة البؤرية لعناصر تتكامل على نحوٍ متعاقب: سرد (رواية) الواقعة، وينهض بها القارئ (الروزخون) والرادود الذي يردد في العادة ترنيمات نادبة، ومجموعة من الشبان الذكور الذين يمارسون لطم الصدور و/أو جلد الذات بمصاحبة



ترنيمات الرادود. إن لعناصر المجلس الثلاثة هذه وظيفة رئيسية تتمثل في خلق جو يتجاوز التأريخ لواقعة كربلاء أمام المشاهدين الذين يتكونون من جماعة المؤمنين من الشيوخ والفتيان، علاوة على النساء المعزولات عن هؤلاء، حيث يشهد الجميع نذر المأساة. وتقوم الحكايات والترنيمات بخلق هذا الجو العابر للتأريخ من خلال استخدام مثل هذه التعابير بصفتها نماذج ثقافية رمزية ذات صلة بالعلاقات الاجتماعية والأهداف والقيم الثقافية أو نماذج العقيدة(١).

يبدأ (المجلس) ممارسته على وفق ترتيبات نمطية: فالمسرح ذو شكل مستطيل، والمنبر المقام في الوسط يمثل تذكيراً بالتأريخ المقدس. وفي مواجهة المسرح يجلس الشيوخ ذوو المكانة الأسمى على الأرائك ـ فبصفتهم زعماء الجماعة فإنهم يظهرون ولاءهم للشخصيات المقدسة. أما الأفراد الأفقر حالاً فإن مكانهم يكون على جانبي الوجهاء، فيقتعدون السّجاد على الأرض متقاطعي السيقان. أما الفتيان فإنهم يقفون على كلا الجانبين، في حين يكون موقع النساء على مبعدة حيث يقفن في زاوية نائية وقد غطين أجسامهن بالعباءات، أو يتفرجن على المشهد من أماكن أكثر ملاءمة، كأن تكون سطوح منازلهن القريبة.

ولهذه الترتيبات كذلك مغزى وغرض آخران: تركيز الانتباه الجمعي على الدراما بغية إزالة جميع الحدود التجزيئية وخلق جسم واحد من المؤمنين، أي خلق روحية جمعية موحَّدة بالألم، إنْ لم يكن بالواقع الاجتماعي المعاش.

يبدأ (المجلس) عند غروب الشمس ويستمر ساعتين أو ثلاثاً خلال الأيام التسعة الأولى. وفي اليوم التاسع تستمر الشعيرة حتى الصباح التالي. ويقوم (الروزخون) بتوظيف الحكايات لإعادة تلاوة التأريخ الأسطوري لـ(الأئمة) بغية تعزيز ولاء الجماعة وتفانيها من خلال استدرار دموع أفرادها. وتعمل الحكايات على استهواء مخيلة الحاضرين بمساعدة الرموز المرئية التي تحيط

(١) المصدر نفسه، ص٤ ـ ٥.



بـ(المجلس)، ومن خلال استخدام النماذج الثقافية للجماعة. أما القصص نفسها فهي معروفة لدى كل فرد يشارك في الشعيرة، سواءٌ كان مؤدّياً أم متفرجاً. إنها قصة رحلة الحسين إلى كربلاء لاستعادة خلافته الشرعية. غير أن أنصاره يخذلونه، فيحاصره عدو وحشي يفوقه عدداً، ويمنع عنه الماء، ويُتْرَك وحيداً، تقريباً، مع عدد قليل من أعوانه المخلصين. فهو غريب في أرض معادية، مع أطفاله وأخته. وإزاء موضوعات العطش والوحدة والخيانة وهشاشة وضع النساء والأطفال، تقف بشكل بارز صفات الشجاعة، ورجولة الفرسان، والتحدي، والالتزام بالمبادئ الأصيلة، والاستشهاد. وإلى جانب موضوعات العدل، و(الإمامة)، والحقوق المقدسة، والخضوع لقضاء الله وقدره، ونقاء الروح، هنالك موضوعات متشابكة مستمدة من الحياة اليومية، مثل العطش، والأخوة، وتفاني الأب والبنت، والمحبة، والموت، والزواج.

وتقوم الحكايات، بصفتها جزءاً من منظومة الشعيرة، ببناء رباط إنساني بين الماضي والحاضر، فيجري دمج التأريخ بواقع الـ(هنا) و(الآن). فيتمّ عبور الحد الفاصل وتجاوزه ليقف الحاضرون وجهاً لوجه مع الشخصيات المقدسة.

يقوم (القارئ) بمزج ما يقدمه باللغة الفصحى وباللهجة المحلية، ويلجأ إلى استخدام ترنيمات ومناحات تستدر الحزن تسمى (النواعي) أو الرباعيات الملحَّنة المعروفة باسم (الأبوذيات). إن النثر باللغة الفصحى هو رمز التأريخ، أما الترنيمات الحزينة فهي رمز الحاضر - ويجري ربطهما معاً في لحظات محرِّكة للعواطف يتركز فيها الحزن والأسى وذرف الدموع على مصير الإمام الحسين. وفي كثير من الأحيان يقحم (القارئ)، بشكل واعٍ، أحداثاً من الحياة الفعلية للجماعة لكي ينسج نسخته هو من الحكايات التأريخية، وتكون النتيجة النهائية التي تسعى إليها رواية السرديات هي استدرار دموع حقيقية تُذْرَف تأسّياً على المكابدة الحالية الفعلية. وتشير الدموع إلى أن مرحلة التحول الانفعالي قد بدأت. إذ تكون الدموع وسيلة لتطهير المشاعر عن طريق الفن، على النمط الأرسطوطاليسي، أي تقوم بعملية خلاص تطهيرية. وعلى حد تعبير فيشر: «يرغب المرء في البكاء على شهيد كربلاء لكي يشفع له هذا في يوم القيامة



ويجري التعامل مع آثامه بصورة أكثر ليناً ومع شيء من التعاطف»[1]. فكلما كان المرء أقدر «على البكاء المصحوب بالندم والتواضع وتبجيل الحسين» كان ثوابه أعظم[2].

يجري تعزيز مرحلة التحول هذه بصداح (الرادود) ذلك أن وظيفته الرئيسية هي قيادة وتوجيه عملية لطم الصدور، وهي العملية التي تنطوي على إيقاع الألم بالنفس بما يؤكد دلالات الندم والظلم والاستعداد للتضحية بالنفس في سبيل (الإمام)، وتنقل حالة الحزن الجمعي إلى أعلى درجات الانفعال. ولا يستخدم (الرادود) إلا الأشعار الشعبية باللهجة المحلية. وينقسم أداؤه إلى مرحلتين، تسمى الأولى (القعدة)، أي الجلوس بلا حراك. وهنا يكون إيقاع الترنيم بطيئاً وأسيان. وتكون هذه المرحلة أشبه بعملية إحماء، أي التمهيد للطم الصدور (اللطمية). ويتصاعد الإيقاع حتى يبلغ نقطة يقوم فيها (الرادود) بإعطاء إشارة إلى مجموعة من الشباب والمراهقين، بل حتى الصبية، لكي يبدأوا دورهم. فيقفون في حلقة وقد تعرّوا حتى خصورهم ويبدأون بلطم صدورهم براحات أيديهم المفتوحة. أما كبار السن من الحضور والنساء فإنهم يقومون بتقليد ذلك الفعل بشكل رمزي. وبصورة عامة تتخذ مشاركتهم شكل النواح. ويبلغ لطم الصدور ذروته مع ارتفاع إيقاع (الرادود) وتؤشر نهاية هذا الفصل انتهاء الشعيرة اليومية.

تنقسم الدراما إلى موضوعات فرعية وحبكات تغطي الأيام التسعة الأولى. وتصور مفردات الموضوعات مصير كل فرد من أقارب الإمام الحسين وتتخلل الحكايات أحداث تشمل ابنة الحسين سكينة وأخته زينب وابن أخيه محمد القاسم وأخاه غير الشقيق العباس. وفي مجرى هذه الوقائع يجري مزج المقدس بالدنيوي، العالم السامي لـ(الأئمة) بالوضع الحالي للجماعة مزجاً واضحاً للعيان.

يتركز اليوم السابع من شعيرة محرم في طويريج مثلاً على مصير القاسم.

---

(١) Fischer, op. cit., p. 100.

(٢) المصدر نفسه.



ويطلق على هذا اليوم اسم (يوم القاسم) أو (عرس القاسم). ومن أجل رفع المغزى الدراماتيكي للمعركة القادمة والمذبحة شبه الجماعية للذكور من أفراد أسرة الحسين، فإن عرس محمد القاسم، يتم تصميمه وبناؤه باللجوء إلى الخيال الشعبي وزجّه في مختلف الروايات والحكايا. وبخلاف الأيام الأخرى، يجري تمثيل حفلة العرس بدلاً عن حكايتها: فيقوم ممثل شاب وسيم يرتدي لباساً أبيض، هو الأفضل من بين الطرز التقليدية، بامتطاء حصان جميل يحيط به صفّان من الصبية الصامتين يحمل كل منهم صينية عليها شموع موقدة ومزينة بالآس. إن اللباس المزركش والحصان والشموع والآس كلها إشارات مرئية على الابتهاج، وهي ما تُرى عادة في أعراس الجماعة نفسها. بيد أن رموز السعادة والنعيم هذه تمتزج بإشارات متناقضة. فاللباس الأبيض هو في الوقت نفسه رمز الطهارة ورمز الموت إذ إنه يشبه كفن الموتى، بينما ينقل السواد الذي يغلّف جوقة المنشدين والعريس الفارس إحساساً بعدم اليقين وبالقدر المشؤوم والحزن.

يمضي الفارس خلال أزقة الحي وهو يشعّ سعادةً. فيحييه الناس بالهتافات وتطلق النساء الزغاريد المفعمة بالسرور. وأثناء العرض يكون العريس غير مدرك للمصير الدامي الذي ينتظره ـ بخلاف جماعة المشاهدين. وآنذاك تستحوذ التراجيديا القادمة لعرس الدم اللوركي [نسبة إلى فدريكو غارسيا لوركا ومسرحيته «عرس الدم»] على مشاعرهم. فيشرعون بإلقاء «الملبّس» (المكسرات المغلفة بالسكر) وقطع الحلوى (بل قطع النقود في بعض الأحيان) باتجاه العريس، كما يفعلون عادة في احتفالات الزفاف، غير أنهم في هذا الوقت ينشجون وينحبون على ما يعرفون أنه سعادة قصيرة لن تدوم. ويرفع هذا من شدة الشعور بالظلم. وفي هذه الدراما يشخص أفراد الجماعة محنتهم الحالية هم: ناشطون شباب رهن السجون والمعتقلات، آخرون قضوا نحبهم تحت التعذيب، بل أطفال ـ بمن فيهم رُضّع ـ يفقدون حتى قبل الأوان. وهكذا، فإن هذا العرض لا يعيد الحياة إلى الأسرة المقدسة فقط، بل إنه فضلاً عن ذلك يجعل الجماعة جزءاً من هذه الأسرة المقدسة، عاطفياً ومادياً. فإن واقع الجماعة يُدْمَج في خيال الدراما. ويعمل الميدان

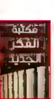


المتخيَّل على إعادة إنتاج واقع الجماعة، فيندمج الماضي المقدس بالحاضر الدنيوي ويتّحدان في آن واحد.

وفي مساء اليوم التاسع تقدَّم واقعة العباس. وتستخدم الحكاية وسيلة لرواية قصة العباس، المحارب الشجاع، ولنقل موضوعات أعجوبية وأخلاقية ومعنوية. وفي القصص التي تروى في طويريج وبلدات أخرى، يتخذ العباس صورة فارس مقدام، مفعم بالحيوية. وإذ يواجه آلافاً من الجنود الأمويين، يصرّ على القتال على الرغم من أن أخاه يمنحه حق اختيار الأمان. ويجري التأكيد على هذا الإخلاص مرةً تلو الأخرى لتذكير الجماعة بأهمية رابطة الدم والتضامن.

وثمة موضوعة أخرى تتمثل في سعي العباس للحصول على الماء لإرواء ظمأ الأطفال العطشى في معسكر الحسين المحاصر ومن أجلهم يخاطر العباس بحياته. وهنا يُستخدم العطش رمزاً لقساوة الجنود المهاجمين الذين يسومون الأطفال، بمن فيهم الرضّع، سوء العذاب. فالماء هنا رمز للحياة نفسها. إذ إن للبدو الرّحل وصغار الفلاحين والبلدات الريفية تأريخاً طويلاً من الكوارث التي نجمت عن الجفاف وتغيّر مسارات جريان الأنهار واقتتال القبائل على مصادر الماء والصدامات الدائرة عليها بين فلاحي اللزمة الفقراء وكبار ملّاك الأرض من الشيوخ الجشعين. ولقد كانت النجف نفسها محرومة من الماء على امتداد قرون بسبب موقعها الجغرافي. وهكذا، تتركز جميع هذه الذكريات الجمعية في تلك الموضوعة، وتغدو محاولات العباس لتأمين الماء للأطفال نضالاً من أجل الحياة نفسها. ففروسيته وجهوده الغَيْريّة تحمل الكثير من أوجه الشبه بقيم الشجاعة والفروسية لدى البدو. كما يجري عرض قواه الخارقة للطبيعة. فإنه، بصورة أعجوبية، يحارب بيده اليسرى بعد أن تُبتر يده اليمنى. وحينما تتلقى ذراعه اليسرى ضربة مميتة فإن سيفه يتولى القتال نيابةً عنه وتبعاً لأوامره.

إن العباس شخصية مركزية في التديّن الشعبي. ويزار ضريحه، المجاور لضريح أخيه الحسين، وتقدم له آيات التبجيل والاحترام. إن العباس ليس من



(الأئمة)، وعليه فإنه ليس معصوماً. وهو لا يملك سلطة الشفاعة في الآخرة، لكنه قادر على إنزال العقاب بالآثمين ـ وبوجه خاص أولئك الذين يخونون الأمانة أو يحنثون بالقَسَم[1]. ويصوَّر العباس بكونه حارساً حاد المزاج على القَسَم والحلف، ولهذا يستخدم الفلاحون اسمه حينما يقسمون في المحاكم (الجنائية أو غيرها).

التفاعل الاجتماعي

ينقسم الحاضرون في (المجلس) إلى كهول محترمين ومتفرجين من الشباب ومتفرجات معزولات. ومع أن كل فئة من هؤلاء منعزلة عن الفئتين الأخريين خلال الشعيرة، فإنهم سرعان ما يجتمعون ثانيةً حال انتهائها. وفي الواقع، فحينما يجري اختتام (المجلس) يشرع أفراد الجماعة بتبادل الأحاديث أو الابتسام أو مناقشة شؤون عائلية أو أخرى تتعلق بأعمالهم. وآنذاك يسود جو من الانفتاح الاجتماعي.

تتعزز المكانة الاجتماعية لراعي (المجلس) وترتفع مكانته وسمعته كلما ازداد عدد أفراد الجماعة، الذين يقدمون له احتراماتهم إقراراً بمكانته. كما أن عمله، مهما كان، يلقى هو الآخر دعماً منهم. وفي بعض الأحيان فإن المكافآت الاجتماعية التي يتلقاها لقاء ذلك تتجاوز تلك التي يسعى إليها في الآخرة. غير أن علو السمعة الاجتماعية تصاحبه كذلك درجة من الحسد. فإن المقصود من حملة جمع التبرعات التي تطلق عند نهاية الشعيرة هو مشاركة الآخرين في السمعة الاجتماعية الجيدة التي يستمدها الراعي من التنافس مع الآخرين، وكذلك، بلا ريب، توزيع العبء المالي على الجماعة كافةً. ويقوم عادةً أفراد أسرة الراعي، كأن يقوم ابنه الأكبر، بالدعوة بصوت عالٍ وبكلمات واضحة إلى تقديم التبرعات. وآنذاك، تقدم صينية لجمع النقود (ورقية أو معدنية) بل حتى الحلي الذهبية والفضية. ويجري تقديم المساهمات إما بصفة

---

(١) الوردي (١٩٩٢)، ص٢٤١ ـ ٢٤٦.



نذور أو للتعبير عن المكانة الاجتماعية من خلال استعراض كرم المتبرع أمام أنظار الجميع. ويقوم الجمهور بتدقيق مبالغ التبرعات تدقيقاً شديداً. فكلما يذكر اسم المتبرع ومبلغ تبرعه بصوت عالٍ تأتي ردة فعل الجمهور إما بالاستحسان أو بالاستياء. فإذا عزفت أسرة موسرة عن تقديم مبلغ كبير لقي ذلك استياءً لدى الناس إزاء ما يعدّونه بخلاً وتقتيراً. أما التبرع بمبلغ يفوق ما كان متوقعاً فإنه يُعَدّ علامة على المباهاة والغرور. وتكون ردات الفعل مباشرة وصادقة. وإذا ما نحّينا الاختلافات جانباً فإن التبرع تأكيد على جماعية الأموال من ناحية وعلى استخدامها وسيلة لتطهير الأنفس من الناحية الأخرى.

وحينما يكتمل جمع التبرعات يبدأ العقد بالانفراط. فالقيود المشدَّدة على تلاقي الذكور والإناث أو التحادث في ما بينهم تضعف أو تختفي. فتشرع الفتيات بالتجول هنا وهناك. وقد يأتي شبان من الذكور إلى أي منزل طلباً لما يطفئ ظمأهم (ماء أو شاي) ويتحادثون مع النساء وتتقلص الحدود يوماً بعد يوم حتى الليلة التاسعة الأخيرة، وآنذاك تتمتع النساء بحق غير منصوص عليه في أن يتجولن بحرية طوال الليل حتى الصباح التالي. وتهيئ المناسبة فسحة أمام الشبان والشابات للقاءات غرامية قصيرة، غير مراقبة أو غير معرضة للعقاب.

إن لاطمي الصدور يمثلون الطرف الناشط من الجماعة. ومشاركتهم في الشعيرة رمز للعصبية المحلية، ورمز للشجاعة أو لتقديم النذر نيابة عن عائلتهم، علاوة على الاهتمام باجتذاب أنظار الإناث.

إن عاشوراء شعيرة محلية، ولبلدة طويريج تقليدها. ففي الليلة التاسعة تتحد المواكب في جسم واحد لتوكيد هوية البلدة بمجموعها. فيسود الظلام الكامل، وتظهر صفوف من فوانيس حمر، ويردد حاملوها بلحن رقيق، حزين، مسرحي: «يا حسين، يا مظلوم». ويتوافد المؤبنون سيراً على الأقدام من مختلف الأحياء لتبادل التحيات، وتسير الجموع الحاملة للافتات والبيارق والفوانيس التي تنثر في الظلام نقطاً مضيئة، باتجاه منزل القزويني، مؤسس البلدة. ويقدم هذا التجمع تبجيله واحتراماته للرموز المقدسة الحيّة، ثم يمضي



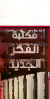
باتجاه ضريح السيد هاشم، وهو رمز الصلاح والقدسية في البلدة. وتثبّت الإعلام والشعارات حول قبره، ثم يعود الجمع إلى الصالحين الأحياء، آل القزويني، الذين يتولون قيادة موكب الزوار إلى كربلاء عند الفجر.

إن العاشر من محرم هو اليوم الأخير من شعيرة عاشوراء بالنسبة إلى كل الجماعات الشيعية. ويجري الاحتفال به عموماً من خلال مواكب من المجموعات التي تمارس جلد الذات أو «تطبير» الرؤوس. وما إن تنتهي المواكب حتى يبدأ طقس تعبيري آخر هو مسرحية الآلام («التشابيه»). ويحدث كل ذلك على نطاق محلي.

إن طويريج هي الاستثناء. فزوار طويريج لهم طقس خاص يطلق عليه اسم «ركضة طويريج» لأنهم يذهبون إلى كربلاء مشياً على الأقدام مسافة أربعة وعشرين كيلو متراً، فينتظمون في دفعات تمثل الواحدة منها حياً من الأحياء، وينطلقون بأعداد هائلة حاملين البيارق واللافتات باتجاه كربلاء، ثم يتجمعون ثانية خلف أحد «سادة» آل القزويني. وبعد صلاة الظهر يعطي «السيد» إشارة البدء، فينطلق الزوار عدواً إلى مركز الضريح.

إن (المواكب) و(التشابيه) قائمة على أساس من التمثيل المرئي: بيارق، مجموعات زاحفة، فرق مصدِّحة، طبول تقرع، ومجموعات من الرجال تسوط ظهورها بالسلاسل أو تجرِّح رؤوسها بالمدى، وصورة الخيل وقد ثبتت السهام على سروجها، صيحات أطفال، حرق خيام معسكر الحسين ـ إن هذه المشاهد كلها تقدم دراما مرئية للجموع الناحبة.

في كربلاء تقوم أُسرها باستضافة الزوار القادمين من طويريج، فتقدم لهم الطعام والشاي. وللوجبة الغذائية خصوصية معينة تتكون من اللحم المسحوق والحمص المطبوخ، وهي وجبة قيل بأنها كانت موضع اشتهاء إحدى النسوة في أسرة الحسين. وفي هذا الجو تتلاشى الحدود الفاصلة بين المدن والأحياء. وتمثل التجمعات العفوية مؤشراً على روح جماعية فريدة تسود في لحظات إعادة اللحمة في نسيج المشاركين.



الانقسام الثقافي: الدغارة نموذجاً

الدغارة قرية كبيرة أو بلدة ريفية ـ حضرية صغيرة تقع على مبعدة ثمانية عشر كيلومتراً تقريباً شمال الديوانية، وهي تقدم مثالاً فريداً على اختلاف الرؤى تجاه الثقافة الشيعية، على الرغم من أن جميع الأطراف تتشارك في هذه الثقافة. فثمة اختلاف كبير في المواقف تجاه الحكايات والعروض الرمزية المرئية لشعيرة عاشوراء.

في الأصل كانت الدغارة مركزاً لقبائل رعوية رحّل كانت قد تبنّت نهجاً في الحياة ينحو نحو الاستقرار في مكان واحد. وكان موقع هذا الاستقرار في الجانب الشرقي من النهر. أما على الجانب الغربي فقد بُني حي حكومي يضم داراً للبلدية ومخفراً للشرطة ومدارس وحياً لسكن الإداريين وعدداً قليلاً من المباني الحديثة الأخرى. وكان من شأن تحول القرية من الظروف الرعوية إلى ظروف الاستقرار مقروناً بالحضور الفاعل لسلطة الدولة المركزية أن أنتج ثلاث فئات مختلفة، إنما مترابطة، تعيش في حالة من التوازن الظاهري. وكما لاحظ روبرت فرنيا[١]، فثمة أولاً وقبل كل شيء موظفو الخدمة المدنية و«الأفندية» (الإداريون)، وهم يمثلون الطبقات الوسطى الحديثة الصاعدة والمتوسعة. ويعيش هؤلاء في حي منفصل ولهم فضاؤهم الاجتماعي الخاص بهم. أما الفئة الثانية فتتمثل في (أهل السوق)، الذين يتألفون من الشرائح الوسطى والدنيا التقليدية، أي صغار الباعة، والتجار والحرفيين بشتى أصنافهم وأصحاب الدكاكين، وأصحاب المقاهي، والقصابين، والباعة المتجولين، وما شاكلهم. ويقيم هؤلاء في حي خاص بهم، معزول عن «الأفندية». وفي الواقع فإن السوق نفسه هو الذي يفصل ما بين الحيّين. أما الحي الثالث فيقع في الجانب الشرقي من النهر وهو حي رجال القبائل.

إن لكل واحدة من هذه الفئات نقطة ارتباط بؤرية. فالنادي للإداريين، والمقاهي لأهل السوق، أما رجال القبائل فلهم «مضيفهم» (دار الضيافة

---

(١) Robert Fernea, p. 55.

الجمعي). ولا تتمثل الفروق الثقافية بين هذه الفئات في الأنماط الثقافية غير المرئية للتفكير والقيم فحسب، بل كذلك في الأنماط المرئية أيضاً، وهي التي تبدو للعيان في ملابسهم وأساليب معيشتهم. فلكل مجموعة روابطها القرابية و/أو المهنية.

وكما يلاحظ فرنيا، فإن «العلاقات داخل المجموعة نفسها ليست قائمة على المصالح الذاتية الاقتصادية فقط»: فإن أهل الدغارة، وعلى الرغم من اختلافاتهم الاجتماعية ـ الاقتصادية، «يتشاركون في خلفية الاعتقاد بالثقافة التقليدية للإسلام»[1]. وبالإمكان رؤية هذا الاعتقاد المشترك في «الأسلوب الذي تنظَّم به الشعيرة الدينية ويعبر به عنها. ذلك أن الجماعة بكاملها معنية بالأمر»[2]. بيد أن الفروق ما بين المجموعات أكبر من أن يغض النظر عنها. ويشير فرنيا إلى حقيقة أن «**استقلالية وهوية** كل مجموعة... يحافظ عليهما بل يجري **تعزيزهما** في الوقت نفسه»[3].

ويتضح هذا في اختلاف أنماط التعبير في شعيرة عاشوراء. فيلاحظ فرنيا أن «الأفندية»، أي الإداريين، لا يعِدّون شيئاً لهذه الشعيرة ولا يستذكرون. أما رجال القبائل فإنهم لا يركزون حماستهم الدينية على عاشوراء بل على رمضان، وهو شهر الصيام المقدس. ولا ينظم شعيرة عاشوراء ويستذكرها سوى أهل السوق. وتبين ملاحظات أخرى من الأحياء الشيعية في بغداد، مثل (الكرادة الشرقية) و(مدينة الثورة) و(الصليخ)، نمطاً مشابهاً، أي أن الفئات التقليدية هي التي تبادر إلى استذكار هذه الشعيرة.

ويمكن تفسير هذه الفروق على النحو الآتي: «... إن أهل الدغارة لا يستفيدون استفادة كاملة من الفرص التي تهيّئها نزعة إقامة الشعائر التعبيرية. ذلك أن شعائر شيعية معينة هي التي يجري استذكارها»[4]. فشيخ قبيلة الشبانة في الدغارة:

(١) المصدر نفسه، ص٩٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٦٩ ـ ٧٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٠.
(٤) المصدر نفسه، ص٧٠.



. . . اعتاد أن يتولى مهمة (القارئ) [أثناء «القراية»] لكامل شهر رمضان، وهو الذي يقوم بعد ذلك برواية قصة تلو أخرى عن حياة (الأئمة). . . وكانت هذه القراءات يحضرها بصورة رئيسية رجال القبائل، ولكن قد يتوقف عندها بين ليلة وأخرى رجال من أهل السوق و«أفندية» من الحكومة، ربما لتبادل كلمات قليلة مع الشيخ بعد انتهاء الاستذكار[1]. إن الإدرايين لا يرعون مثل هذه الخدمات أو مجالس القراءات الدينية، لكن زوجاتهم قد يقمن باستضافة نساء الجماعة الأخريات بإقامة مجلس قراءة («قراية»). فإن **أهل السوق هم الذين يتولون بشكل كامل تنظيم وممارسة شعيرة عاشوراء**. والتفاصيل هي على النحو الآتي:

إن عاشوراء، أي العاشر من محرم. . في الدغارة، هو المناسبة الدينية العامة الأشد دراماتيكية في السنة. ففي هذا الوقت يتشارك عدة مئات من الرجال والصبيان، **معظمهم من عوائل أهل السوق**، في «العزية: (وتسمي أيضاً «السباية»)، أي ندب موت البطل الديني، الذي يتخذ شكل جلد الذات بصورة علنية. فتقوم مجموعات من الرجال المتعرّين حتى خصورهم أم المرتدين أرديةً سوداً مفتوحة من جهة الظهر، بالسير على شكل موكب، يصرخون بإيقاع واحد ويضربون أنفسهم بسلاسل أو سياط جلدية. وفي الكثير من الأحيان تتبعهم مجموعات من الصبيان مرتَّبة على النمط نفسه يسيرون خلف مجموعات الرجال فيتعلمون منهم الترديدات ويقلدون حركاتهم[2] (التشديد مضاف).

ومع أنهم جماعة قائمة بحد ذاتها، فهم منقسمون على أساس الحي: «إن الفرق الفردية التي تشكل (التعزية) تأتي في الحي أو الشارع نفسه ضمن المنطقة السكنية التي تقطنها عوائل أهل السوق في الدغارة»[3]. أما رجال القبائل، من الناحية الأخرى، فإن لهم موقفاً مختلفاً. «فلم يلاحظ بأنهم

(١) المصدر نفسه، ص٧٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٧١.
(٣) المصدر نفسه، ص٧١.



يشاركون في (التعزية) المحلية ولا في (عزاء) الدغارة. وهي المواكب المشاركة في (التعزية) الكبرى في كربلاء»[1]. وكان الشيوخ سيدعمون مثل هذه الشعيرة «لو كانت تُعَدّ منسجمة تماماً مع السلوك العام لرجل قبيلة قح»[2].

ومع ذلك يحاول أهل السوق إشراك كامل الجماعة في شعيرتهم. فإن موكب عاشوراء الذي ينظمونه يجول في الدغارة ماراً بالشوارع الرئيسية في كل من حي أهل السوق وحي «الأفندية»، ويعبر قناة الدغارة نحو المستوطن القبلي، وينتهون في دار الضيافة القبلي حيث يقدم لهم الشاي.

أما الإدرايون فإن مشاركتهم تقتصر على «مناسبة عيد الفطر في نهاية صيام رمضان، وهي مناسبة رسمية إلى حد ما»[3].

زيارة (الأربعين): الهوية الكلية للشيعة

«ومن الأحاديث المروية. . . أن جبريل أخبر محمداً، ومحمداً أنبأ فاطمة الزهراء ابنته، بأن الأمر ينتهي بأحد أبنائها على هذا الوجه وبأن قبره يشتهر كل الشهرة في الدنيا كلها. وتبنى حوله مدينة تكون بعيدة السمعة. ولقد تم الأمر طبقاً للنبوة. فإن أحد الصحابة واسمه جابر [بن عبدالله الأنصاري] جاء بعد ٤٠ يوماً من وقوع تلك المذبحة الهائلة ليكرّم قبر الإمام الشهيد، لأن محمداً كان قد قال له: «إن الحسين يُقتل ويُدفن في كربلاء وبعد ٤٠ يوماً تبدأ زيارة قبره». فكانت زيارة جابر أول زيارة لهذه التربة. ومنذ ذلك الحين بدأ تاريخ تأسيس كربلاء»[4].

تحل زيارة كربلاء المقدسة في اليوم الأربعين من اختتام شعيرة عاشوراء. ولهذه الزيارة، شأنها شأن الشعائر الأخرى، آثار تحولية. ويعتقد

(١) المصدر نفسه، ص٧١.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٢ _ ٧٣.
(٤) الكرملي، المصدر المذكور، ص٢٣٥ _ ٢٣٦.



بأنها وسيلة لاستدعاء قوى (الإمام) في سبيل تحسين المستوى المعاشي للزوار في هذا العالم، ولمنحهم المغفرة عن ذنوبهم، وثواباً في الدنيا الآخرة. كما يسعى الزوار إلى الحصول على ما يشفي الأمراض وحماية ممتلكاتهم وأبنائهم، وتحقيق أمانيهم الشخصية بوجه عام. كما أن المكانة الشخصية للزائر تتعزز بين أقرانه وفي داخل جماعته. ويطلق عليه اسم «الزاير» (أي زائر مدينة العتبات المقدسة) وينطبق الشيء نفسه على الزائرة. وتُعَدّ النذور والتضرعات والصلوات والبركات جزءاً من الزيارة. وفي هذه التجربة لا يستطيع الزوار أن يعبروا الحدود إلى الفضاء فوق ـ الطبيعي لـ(الأئمة) الأطهار إلا من خلال تلاوات وأدعية وصلوات خاصة[1].

إن إقامة ارتباطات مع عالم الأولياء حكر على مدينة العتبات وشتى شرائح رجال الدين. كما أن الشعيرة المباشرة للزيارة حكر على شريحة متدنية المرتبة من الملالي الذين يتولون قيادة المشاركين. وتقوم التربية الدينية الشيعية بتشجيع الزيارات وترفعها إلى مقام مساوٍ للحج إلى مكة. فيقال بأن صلاةً واحدة في مسجد الضريح يعادل ألف صلاة في مكان آخر. كما أن التراب نفسه مقدس، ويعد قادراً على إنتاج آثار سحرية وأعجوبية. فإن لمس التراب يؤدي إلى إقامة صلة بدنية مع التراب الذي وطئته أقدام الأولياء. فكأن القدرة السماوية لـ(الأئمة) وقوى حمايتها يمكن أن تتغلغل في أجساد الزوار من خلال ملامسة التراب هذه أو ملامسة الضريح نفسه، بل أبواب الضريح.

كما أن الزيارة حدث ذو أهمية اجتماعية واقتصادية وسياسية. فبخلاف زيارة محرم، تتركز زيارة الأربعين في مدينة كربلاء بصفتها مقام (الإمام). فيقوم الشيعة بعامتهم بتنظيم أنفسهم في مجاميع ووفود لتسافر إلى كربلاء للتوكيد على قضية جمعية وهم يتجاوزون حدود انتماءاتهم المحلية إلى العالم الأوسع لمدينة العتبات بصفتها بؤرة للولاء الشيعي الكلي. فتمسي الجماعات المحلية تخوماً، إنْ صح التعبير، بينما تغدو كربلاء (وفي مناسبات أخرى النجف) المركز القيادي. ولهذا، فإن الزيارة وسيلة لبناء هوية تشمل جميع

(١) الوردي، المصدر المذكور، ص٢٣٦ ـ ٢٣٧، ٢٤٥ ـ ٢٤٦.



الشيعة وتتخطى العصبيات المحلية للمناطق الريفية والبلدات والقصبات الصغيرة[1]. ويتعزز الأثر التوحيدي بممارسة الندم الجمعي.

كما تعكس الزيارة «التوتر القائم بين الناس وواقعهم الاجتماعي»[2]. فمن خلال تقديس (الأئمة) يبحث الزوار عن «علاقات مثالية مع شخصيات مثالية». وتمكّن هذه التجربة الناس من «اختبار العلاقة بين القوة والعدالة»[3].

وفي السياق الاجتماعي والسياسي تنطوي الزيارات على قدرات تفجيرية. فلقد لوحظ بأنه كلما تقلصت ممارسة السياسة المؤسساتية ازدادت التعبئة الجماهيرية من خلال الشعائر الدينية (بما فيها شعيرة الزيارات)، وكلما كانت الهويات الاجتماعية الحديثة أضعف، كانت الهويات الطائفية أقوى وهذه الشعائر أكثر تشدداً. وقد تعكس التذبذبات في عدد الزوار ظروفاً متغيرة قد تشجع المشاركة في هذه الشعائر أو تحول دونها.

ومنذ أوائل سبعينات القرن العشرين قامت الأجهزة الأمنية بفرض ضوابط مشددة على شعائر الزيارة فكانت الوفود تخضع لتدقيق مشدد: فقائد المؤكب يجب أن يكون مُنْتَقى. ويتضمن تسجيله تفاصيل عن عائلته ومكان إقامته. كما يجري تحديد أماكن وجود وتحرك جميع الوفود الزائرة وتوضع تحت مراقبة قوى الأمن. وعلاوة على رُخَص الزيارة، تُنْصَب أجهزة فيديو وأنواع أخرى من آلات التصوير لتسجيل جميع زوار مدينتي العتبات المقدسة، كربلاء والنجف، في هذه المناسبات. وخلال الانتفاضة العراقية في شهر آذار/ مارس ١٩٩١ قام الثوار بمصادرة المئات من أشرطة الفيديو التي سجل عليها كل تحرك من جانب الزوار[4].

في زيارة (مرد الراس) في شباط/ فبراير ١٩٧٧ كانت الوفود المسافرة

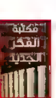
---

(١) Nakash, 1994, p. 164.

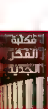
(٢) المصدر نفسه، ص١٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٤) مقابلة مع صلاح الحيثاني وآخرين قاموا بشن هجوم على مقر مديرية الأمن في كربلاء خلال انتفاضة العام ١٩٩١.



من النجف إلى كربلاء، وتعدادها عشرات الآلاف، قد أججتها مجموعة من المنظمين الشباب للشعائر الشعبية كي تقوم بأكبر وأقوى احتجاج جماهيري حتى ذلك الوقت ضد البعض. وسوف يجري تحليل هذه الحركة في الفصول القادمة.



الجزء الرابع

التصادم في عهد البعث







الفصل الحادي عشر

من الاحتجاج السلمي إلى المواجهة الدموية

المرحلة الأولى: ١٩٦٨ ـ ١٩٧٨

كان عهد البعث الذي بدأ في العام ١٩٦٨ جديداً بشكل قاطع في الكثير من الجوانب بالنسبة إلى الحركة الإسلامية الشيعية. فلقد أفضت التوترات التي تراكمت بين الطرفين إلى حدوث سلسلة مواجهات شاركت فيها ثلاث دوائر من الحركة الشيعية ـ المرجع الأعلى، القيادات الحسينية للشعائر الشعبية، و(حزب الدعوة) الذي كان بمثابة جسر يوحّد بين الدائرتين ويتجاوزهما.

غير أن التحدي الأقوى لم يأت من المرجعية ولا من الدعوة ـ بصفته حركة سياسية ـ بل ـ وهو ما يثير الدهشة ـ من شباب نجفيين كانوا يتولون، وهم في بداياتهم، دعم تنظيم الشعائر الدينية الشعبية. ومع أن تحديهم كان عفوياً وذا بنية هشة ويفتقر إلى الاستمرارية الذاتية فإنه أدهش (الدعوة) بقدر ما هزّ كيان نظام البعث. وفي هذا الفصل سوف نبحث في ظروف هذا الأمر.

نشأت في ظل حكم البعث أربع ساحات رئيسية للنزاع. فأولاً، كانت حملة الدولة لتطبيق العلمنة موجهة بشكل رئيسي للمؤسسة الدينية الشيعية المستقلة ذاتياً. وثانياً، كانت دولة البعث الشمولية تعيد إنتاج اختلال التوازن الإثني والديني والطائفي في سياق التمثيل والمشاركة السياسيين، والتوزيع



والتخصيص غير العادلين للمنافع الاقتصادية وثالثاً، كان هناك الصراع الإيديولوجي ـ الثقافي بين الإيديولوجيا «الدولتية»، العروبية، القومية ـ الاجتماعية للبعث الحاكم من ناحية وبين الخطاب الإسلامي، سواءً الكلّي الشامل أو الخصوصي الجزئي، الذي طورته المجموعات الإسلامية الشيعية على غرار حزب الدعوة. أما الساحة الرابعة فكانت تتمثل في السياسات الإقليمية، أي العلاقات ما بين العراق وإيران التي اتسمت بالتوتر (باستثناء فترة وجيزة من التعاون بين العامين ١٩٧٥ و١٩٧٨)، وأدت في آخر المطاف إلى حرب طويلة دامت ثماني سنوات[١].

أدت ضغوط النزعة الشمولية، وسياسة العلمنة، و(التبعيث) القسري، والاقتصاد المركزي (الأوامري)، وعوامل أخرى إلى إلحاق الضرر بمختلف الطبقات الشيعية الدنيا والوسطى والعليا، سواءً كانت من عامة الناس الدنيويين أو من رجال الدين. وفي ظل هذه الظروف نشأت قاعدة مشتركة من أجل إيجاد تقارب ما بين شتى المجموعات الشيعية المتعارضة. وبما أنها كانت بعيدة عن (الحزب الشيوعي) و(حزب البعث) إما بسبب تعارض المصالح الاجتماعية (الطبقة التجارية) أو لأسباب إيديولوجية أو سياسية (رفض الإيديولوجيات العلمانية)، فإن الضغوط عملت على إعادة توجيه كل الاعتراضات الاجتماعية والسياسية، الفعلية منها والممكنة، في صفوف مختلف المجموعات الشيعية، وبشكل رئيسي وإنْ لم يكن بصورة حصرية، باتجاه التماس المرجع الأعلى محسن الحكيم و(حزب الدعوة).

غير أن السيد محسن الحكيم كان محترساً ومتردداً بشكل مفرط، بينما كان (الدعوة) يعاني من نقاط خلل رئيسية في الجوانب الداخلية والذاتية. فأولاً، لم تكن لدى (الدعوة) رؤية محددة للمعارك السياسية المحتملة التي يتوجب خوضها، ولا البنى التنظيمية الصلبة والمجرَّبة اللازمة لمثل هذه المهمات. وكان خلله الثاني يتمثل في انخراطه المغلّف أو الضمني في الصراع

---

(١) Maull, Hans and Pick, Otto (eds) (1989), pp. 36-7, 60-6; O'Ballance, Edgar, (1988), p. 13 and passim.



الإيراني ـ العراقي. وفي الحقيقة يعتقد بطاطو بأن سمعة (الدعوة) «شابها» تعاونه مع نظام الشاه بسبب أن بعضاً من قادته آنذاك كانت لهم علاقات مع إيران الشاه، متذكرين أن حزب الدعوة كان، وقتذاك، ما يزال حزباً أممياً[1]. وثالثاً، أن (الدعوة)، وكما بيّن الجزء الأول من هذا الكتاب (الدعوة) كان يجابه وحشاً ضخماً يتمثل في دولة شمولية متجبرة جديدة تدعمها عائدات نفط غزيرة وأجهزة أمنية وعسكرية قوية وحزب جماهيري وبرامج للرفاه الشعبي.

وفي مسعى للتعويض عن نقاط الضعف هذه، حاول (الدعوة)، بلا طائل، إشراك المرجعية، المتمثلة بالسيد محسن الحكيم، في قضيته وتعزيز إمكانية التأجيج التي توفرها الشعائر الشعبية لخدمة أغراضه. بيد أن كلاً من هذه المكونات ـ الحكيم و(الدعوة) ومنظمي الشعائر ـ حارب بصورة مستقلة كلٌ على طريقته.

سوف نلقي الآن نظرة تفصيلية على هذه الدوائر الثلاث على التوالي:

١ ـ التوتر والصدام ما بين الحكيم والبعث (١٩٦٨ ـ ١٩٧٠).

٢ ـ حركة التأجيج التي قادها (حزب الدعوة) ضد البعث وما تلاها من إعدام للشخصيات القيادية في (الدعوة) (١٩٧٤ ـ ١٩٧٥).

٣ ـ اندلاع مظاهرات (مرد الراس) في شباط/ فبراير ١٩٧٧ في النجف وكربلاء، وهي المظاهرات المعروفة باسم (انتفاضة صفر).

آية الله الحكيم بإزاء البعث

إنقضّت دولة البعث الشمولية لتفترس أي كيان ذي استقلال ذاتي من مكونات المجتمع ـ ولم تُستَثْنَ من ذلك المؤسسة الدينية الشيعية، أي الشبكات الرخوة لمراكز التعليم الشيعية وشبكات جمع الخُمْس ومنظمات

---

(١) ذكر بطاطو ما قاله عضو مؤسس في حركة (أمل) الشيعية: «رأيت السيد محمد باقر الصدر في ذلك الوقت [١٩٧٤]. احتج على الأسلوب الذي اتبعته [الحكومة العراقية] في الإجراءات القضائية، لكنه عبر عن عدم موافقته على (الدعوة). وكانت معارضته لهذا الحزب بسبب صلاته بشاه إيران» Batatu, in Cole & Keddie (1986) p. 192.



الجماعات المحلية. أما القيادة الدينية الشيعية التي كانت في العام ١٩٦٣ تمتلك بعض وسائل التواصل مع القيادة الحاكمة في البلاد يومذاك، فإنها في هذه الفترة كانت بلا أية وسيلة. ذلك أن قيادة البعث كانت قد وقعت في أيادٍ سنية في معظمها. ولقد أدت حالة فقدان التواصل هذه إلى مفاقمة الارتياب المتبادل. كما أن الصراع الإقليمي بين العراق وإيران (وهو الذي لم يخل هو الآخر من انعكاسات للصراع العالمي بين الشرق والغرب) كان ذا أثر حاسم. فلقد كان التوجه الوحدوي ـ العربي في العراق مصدر خطر دائم لإيران. فمنذ أوائل الستينات لم يوفر الشاه أي جهد لمحاولة عزل العراق عن مصر أيام حكم عبد الناصر(١). ولقد تفاقمت العداوة الإيرانية بفعل تغييرات محلية حصلت في العراق: ضمّ الشيوعيين إلى مجلس الوزراء والإعلان عن اتفاقية آذار/ مارس ١٩٧٠ التي منحت الأكراد حكماً ذاتياً. ولقد أدى هذان التطوران إلى إحداث حالة من عدم الارتياح في طهران. كما أن إبرام المعاهدة السوفييتية ـ العراقية شكل عاملاً آخر لمفاقمة التوترات العراقية ـ الإيرانية(٢).

وبينما كانت هذه التطورات لا تزال في طور النشوء، حاولت إيران في بادئ الأمر أن تقيم تعاوناً اقتصادياً وسياسياً وأن تبحث الخلافات الإقليمية مع الوفد العراقي الزائر في آذار/ مارس ١٩٦٩(٣). غير أن فشل هذه المحاولات أدى إلى زيادة حدة التوترات التي كانت تتركز رسمياً على قضايا الحدود، وبوجه خاص الممر المائي لشط العرب. وفي أعقاب الإنذارات الإيرانية النهائية المتعاقبة الثلاثة، أبلغت السفارة الإيرانية في بغداد بأنه لم يعد مسموحاً لأيّ فرد من أفراد البحرية الإيرانية أن يكون على متن بواخرها في هذا الممر المائي. وفي ١٩ نيسان/ أبريل قامت إيران بإلغاء معاهدة العام ١٩٣٧ وأعلنت بأن رسوم المرور المتفق عليها بموجب نصوص تلك المعاهدة لن تدفع إلى

---

(١) عدنان الباجه جي، مقابلة.

(٢) O'Ballance, op. cit., p. 25; Slugletts, (1990), pp. 140-4, 147; Marr, (1985), pp. 221, 225; Axelgard, Frederick W., (ed.), (1986), p. 87.

(٣) حردان التكريتي (١٩٨٣)، ص ٤٩ ـ ٥٠. ولقد استغرقت المفاوضات في الواقع عدة أسابيع في كانون الثاني/ يناير ١٩٦٩. Marr, op. cit., p. 221; Khadduri, (1978), p. 149.



العراق، وأنها لن تسمح برفع العلم العراقي على متن البواخر المارة في مياه شط العرب. وكانت الحالة على درجة من التوتر بحيث قام الجانبان بوضع قواتهما المسلحة في حالة تأهب تام. وقد حُصِّنت طهران وعبادان ومدن إيرانية رئيسية بأكياس الرمل(١).

لقد كانت النزاعات الحدودية على الدوام وسيلة مغلّفة لتحقيق مآرب أخرى غير معلنة(٢). وكان التصعيد يمثل مصدراً لقلق عميق لدى نظام حكم البعث الهش، الذي ردّ بشن حرب دعائية ضد إيران، واتخذ قراراً بـ«غربلة» جميع المواطنين الإيرانيين في العراق وتسفيرهم. وبينما كانت الدعاية تضع أعداد هذه المجموعة عند حد نصف مليون شخص (وهو رقم مضخَّم بصورة مفرطة)، فإن نظام الحكم كان يعتقد بأن أمواج اللاجئين كانت ستشكل ضغطاً على الاقتصاد الإيراني وتأتي للبعث بثروة من الأملاك والأصول المصادرة(٣). وبدأت عمليات الاعتقال والإبعاد في ١٨ صفر (٧ أيار/مايو ١٩٦٩)، جرى ذلك قبل يومين من زيارة (الأربعين) إلى كربلاء. فكانت ردة الفعل على هذا الإجراء في مدن العتبات المقدسة شديدة وواسعة الانتشار، إذ قطع الحكيم زيارته إلى كربلاء احتجاجاً وعاد إلى النجف، ما أدى إلى تغذية الاحتجاجات الواسعة.

ومن أجل تهدئة الأوضاع أُوفد وزير الدفاع حردان التكريتي، إلى النجف لمقابلة الحكيم ولتليين موقفه، بل حتى إدخاله وسيطاً في النزاع العراقي ـ الإيراني. وقد وصف التكريتي ما حدث على النحو الآتي:

«وقد حملت معي من بغداد تعليمات خاصة بشأن التفاوض مع الشيخ محسن [الحكيم] حول شط العرب، على الأساس التالي: أن يطلب الشيخ محسن الحكيم من الحكومة الإيرانية الانسحاب عسكرياً من ضفة الشط،

---

(١) Khadduri, op. cit., p. 150; Batatu, (1978), p. 1085.

(٢) حول تأريخ اتفاقيات الحدود، انظر Edmonds, C. J., AA, v. 62, 1975, p. 147; El-Shazly, (1995), p. 25. تقدم هذه الرسالة الجامعية حول (حرب الناقلات) خرائط تفصيلية للنزاعات الحدودية بين العراق وإيران، انظر ص٢٦ ـ ٣٠.

(٣) حردان التكريتي، المصدر المذكور، ص٥٥ ـ ٥٦.



واحترام اتفاقية شط العرب القديمة، في مقابل الإفراج عن كافة المعتقلين الإيرانيين، والكف عن تسفير أي إيراني. وكنا نأمل بذلك... إذا لم تستجب له [حكومة الشاه] قمنا بحملة دعائية جديدة ضدها، ولا بدّ أن نربحها، ذلك لأن الشعب الإيراني كانت له علاقة خاصة بالشيخ محسن الحكيم، وكانت للأخير سلطة روحية كبيرة على كل الشيعة في العالم»[1].

كان دور الوساطة المطلوب من الحكيم مسألة حساسة بالنسبة إلى شخصية دينية تتمتع بمقام سام كمقامه. ففي الاجتماع المغلق الذي عقد مع مبعوث حزب البعث في النجف عرض الحكيم رؤية مختلفة. فقد نقل عنه حردان التكريتي قوله:

«إن أية حرب لا يمكن أن تكسب إلا بوجود جبهة داخلية قوية، وإذا كانت هناك مثل هذه الجبهة فإن باستطاعة أية حكومة أن تحارب أقوى دولة، والإيرانيون ليسوا مجرد جالية مهاجرة. إنهم عراقيون أصلاً ونسباً، ولكنهم حرموا من الجنسية العراقية في العهود السابقة، والقيام بطردهم ـ بالإضافة إلى أنه عمل غير إنساني ـ فإن من شأنه أن يضعف الجبهة الداخلية التي أنتم بأمس الحاجة إليها».

فبالنسبة إلى الوساطة مع إيران طلب الحكيم، كما ورد على لسان حردان التكريتي، تزويده برسالة رسمية يوقعها رئيس الجمهورية تخوله تولّي تلك المهمة. كما ربط الطلب بمسائل أخرى من قبيل إطلاق سراح المعتقلين البالغ عددهم يومذاك حوالى (٢٥) ألف شخص. «.. إلا أن الرئيس [البكر] رفض رفضاً قاطعاً إعطاء «الشيخ» التخويل الذي طلبه»[2]. ولا ريب في أن ما طلبته الحكومة من الحكيم كان أمراً استفزازياً[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٠. انظر أيضاً Wiley p. 46؛ السراج، المصدر المذكور، ص٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ أسبوعية (لواء الصدر)، طهران، العدد ٣٢٧، السنة السادسة، ٢ تشرين الثاني ١٩٨٧، خطبة مهدي الحكيم.

(٣) السراج، المصدر نفسه، ص٢٥٠؛ وكذلك مقابلات مع سامي العسكري وأحمد الكاتب ومحمد بحر العلوم.



تفاقمت التوترات بين الحكيم والبعث باكتشاف مؤامرة أوحت بها إيران للإطاحة بالبعث. فظهر على شاشات التلفزيون مدحت الحاج سري، وهو قومي موالٍ للغرب ومعادٍ للبعث، لـ«يعترف» بانخراطه في العمل مع الشاه. وزُعِمَ بأن بعضاً من المتواطئين معه كانوا من الشخصيات الشيعية البارزة. فأُقحم اسم مهدي الحكيم، ابن السيد محسن الحكيم، واتُّهم بالتعاون مع الأكراد الذين، استناداً إلى وجهة النظر الرسمية، كانوا يتجسسون لحساب (وكالة الاستخبارات المركزية) الأمريكية[١].

جاء الكشف عن المؤامرة المزعومة في ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٠، وحكم على عشرات الأفراد بالموت وتمّ إعدامهم، بمن فيهم بعض المتعاطفين مع (حزب الدعوة) ـ مثل مهدي التميمي مدير المدارس الشيعية في بغداد والزعيم المتقاعد محسن الجنابي، ومحمد فرج وآخرين[٢].

كانت وزارة الداخلية آنذاك تحت إمرة الضابط العسكري البعثي صالح مهدي عماش المعروف بطائفيته المتشددة وأفقه الضيق وانعدام التسامح، أما الأجهزة الأمنية فكانت تحت إمرة صدام حسين. فاستأنف الرجلان الحملة المعادية لمحسن الحكيم. وكانت عدة إجراءات قد اتخذت قبل وساطة الحكيم المجهضة وبعدها أدت إلى مفاقمة الوضع. ففي المقام الأول تمّ تعليق مشروع تأسيس جامعة الكوفة، وهو مشروع وضعه أكاديميون ووجهاء شيعة بارزون، وكان الحكيم يدعمه شخصياً[٣]. كما صودرت الأموال التي جمعت للمشروع، وكانت تقرب من (٤,٥) مليون دينار عراقي. وفي المقام الثاني، أدى تسفير أشخاص يوصفون رسمياً بكونهم رعايا إيرانيين ـ الأكراد الشيعة

---

(١) السراج، المصدر المذكور، ص٢٥٠ وما يليها؛ التكريتي، المصدر المذكور، ص٧١؛ Akhavi, op. cit., p. 131; Slugletts, (1990), p. 198; Mallat, (1993), pp. 17-8; Wiley, op. cit., p. 46.

(٢) ابن النجف، الخطيب (١٩٨٢)، ص٩٦.

(٣) عامر عبد الله والمعماري محمد مكية، مقابلات. ملاط Mallat، المصدر المذكور، ص١٧. يتذكر عبد الله في سيرته الذاتية غير المنشورة كيف كان البكر متحمساً جداً لمصادرة أموال جامعة الكوفة بحيث ما كان بالإمكان لأية مناقشة أن تغير فكره.



الفيليين أو العرب ذوي الأصول الإيرانية المقيمين في المدن المقدسة أو المناطق المحيطة بها ـ إلى تهجير حوالى (٤٠) ألف شخص[١]. ولما كان مجموع عدد الرعايا الإيرانيين المقيمين في العراق في ذلك الوقت يبلغ (٢٢٨٩٠) شخصاً حسب السجلات الرسمية المعترف بها[٢]، فلا بد أن التسفير شمل شيعة عراقيين من أصل عربي. وفي المقام الثالث، أدت القيود المفروضة على مراكز التدريس وإغلاق الحدود مع إيران إلى تقلّص تدفق الزوار وطلبة الحوزة، الأمر الذي أدى إلى إلحاق الضرر بالمستوى المعيشي لمدن العتبات المقدسة وإضعاف موقع العلماء. وفي المقام الرابع، عانت (الحوزة) في النجف من ضربة أخرى حينما أُلغي قانون قديم كان يعفي طلبة علوم الدين من الخدمة العسكرية، ما أدى إلى إزالة إحدى نقاط الجذب التي كانت تتمتع بها هذه المدارس على امتداد عقود من الزمن للتعويض عن غياب نقاط جذب أخرى فيها[٣]. وأخيراً، فإن التجار الشيعة عانوا هم أيضاً. فلقد فرض البعث ضوابط مشدّدة على التجارتين الخارجية والداخلية[٤]، الأمر الذي أدى إلى رفع حصة قطاع الدولة من القيمة المضافة لتجارة المفرق (المفرد) والجملة من ١٢,١٪ في ١٩٦٨ إلى ٥١٪ في ١٩٧٤[٥]. وبحلول العام ١٩٧٣ كانت الدولة تسيطر على ٨٢٪ من التجارة الخارجية، مقارنة بنسبة ٤٢٪ قبل استيلاء البعث على السلطة[٦]. ففي أقل من سنتين ارتفعت هذه النسبة بما يصل إلى ٩٠٪[٧].

بقيت أجواء المجابهة تخيم على النجف وسواها. ويبدو أن الحكيم أخذ

---

(١) حردان التكريتي، ص٥٥؛ وايلي Wiley، المصدر المذكور، ص٤٦.

(٢) هذه الأرقام تتباين بصورة كبيرة بين مصدر وآخر. انظر على سبيل المثال جويس وايلي Joyce Wiley، ص٤٨، وخدوري، ص١٥٠.

(٣) بحر العلوم، مقابلة. السراج، المصدر المذكور، ص٢٤٦.

(٤) حول هذه الإجراءات وغيرها، انظر الدرة (١٩٧٧)، ص٨٢ ـ ٨٣، ١٠٩؛ Slugletts, (1990), pp. 220-3.

(٥) الدرة، المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٦) حزب البعث العراقي، المؤتمر الثامن، ص١١٠.

(٧) الدرة، ص١٠٩.



بنصيحة تلامذته الأصغر، بمن فيهم الصدر، لتنظيم جولة شعبية من أجل خلق ضغط معاكس على البعث، غير أن موكبه الأول من النجف إلى الكاظمية (في بغداد) اعترضته السلطات[1]. فجاءت وفود وحشود من شتى أرجاء البلاد لزيارة الحكيم بغية التعبير عن ولائها، وجاء وفد خاص يمثل (حزب الدعوة)، ضمّ صاحب الدخيل، الزعيم الفعلي للفرع العراقي للحزب الذي غدا يومذاك منظمة ذات توجه إسلامي جامع، وحسن شبر وفخر الدين شوستري وآخرين ليوصي بقيام آية الله الحكيم بأخذ زمام المبادرة وإصدار بيان ينتقد سياسات البعث[2]. وسلموا الحكيم قائمة بالمطالب كان من بينها:

١ ـ استعادة حرية العمل السياسي.

٢ ـ إطلاق حرية الصحافة.

٣ ـ رفع القيود المفروضة على (الحوزات)، وهي مراكز الدراسة الدينية في النجف.

٤ ـ إدخال الفقه الشيعي الجعفري (الإثني عشري) في مناهج الكليات الدينية التي تديرها الدولة.

٥ ـ إفساح الفرص أمام المشاركة الشيعية في الحكومة[3].

وقد وردت هذه المطالب، جزئياً، في رسالة خاصة، بدلاً عن كونها بياناً عاماً، أرسلتها مجموعة من العلماء إلى حكومة البعث. ولعل هذه الرسالة تنسجم مع الأسلوب الحريص والحاذق الذي كان الحكيم يتبعه. وتطالب الرسالة بما يأتي:

١ ـ رفع الرقابة المفروضة على المطبوعات الإسلامية.

٢ ـ منح الإذن بإصدار جريدة يومية لدعم الرؤية الإسلامية للحياة والعقيدة الإسلامية.

---

(١) السراج، ص٢٥٣.

(٢) محمد عبد الجبار وسامي العسكري، مقابلات.

(٣) موفق الربيعي، مقابلة.



٣ ـ يجب ألا تكون هناك **مصادرة للأملاك** [الإشارة هنا غير واضحة]، ولا **اتهامات باطلة بالتجسس** [وهي التهمة التي وجهت ضد مهدي الحكيم] ضد الأشخاص لأن لهم آراءً سياسية مختلفة. . . وألا تنتزع الاعترافات بالقوة أو تستخدم مبرراً لتوجيه مثل هذه التهم [الإشارة هنا إلى اعترافات مدحت الحاج سري من على شاشات التلفزيون].

٤ ـ يجب على القانون أن يضمن حق كل مسلم، بصرف النظر عن طائفته، في أن يقيم في الأماكن المقدسة استناداً إلى عقيدته الدينية [الإشارة هنا إلى طلبة الدين والزوار الإيرانيين][١] (التشديد مضاف).

من الواضح أن الحكيم كان حريصاً على تجنب أية تلاوين سياسية، مثل الاشتراك في الحكومة أو الحرية العامة للصحافة. فقد صيغت لغة المطالب بعناية لكي تعبر عن مصالح «العلماء» في النجف تحديداً. فقد تضمنت المطالبة برفع الرقابة عن المطبوعات الإسلامية بدلاً عن المطبوعات بشكل عام. أما المطالب الأخرى المتعلقة بالتآمر والاعترافات وإقامة أبناء المذهب في مدن العتبات المقدسة فهي من بنات أفكار الحكيم. وقد يكون البند الخاص بالوقوف ضد مصادرة الأملاك يشير إلى مصادرة الأراضي بموجب قانون الإصلاح الزراعي الجديد الصادر في العام ١٩٧٠، وتأميم رأس المال التجاري الكبير، أو أموال جامعة الكوفة المصادرة. وهذا هو المطلب السياسي الوحيد. وكان الحكيم يشن حملة لإلغاء «المراسيم الاشتراكية» منذ العام ١٩٦٤[٢].

وبينما كانت المطالب التي اقترحها (حزب الدعوة) ذات سمة سياسية واضحة وتعبر عن تظلمات تتعلق بالتمييز الجمعي ضد الشيعة، فإن المطالب التي تضمنتها الرسالة المستوحاة من الحكيم كانت تنطوي على مسحة من مطالب «العلماء» المحدودة والساعية إلى تحقيق مصالحها الذاتية. غير أن

---

(١) أعيد طبعها في (**حياة الحكيم**)، ترجمة مرتضى حسين، كراتشي (١٩٧٣)، ص٧٥ ـ ٧٧، وفي Wiley، ص٦ ـ ٧.

(٢) السراج، المصدر المذكور، ص٢٣٩.



(الدعوة) أخفق في إشراك الحكيم في معركته. فإن اختلاف اللغة والصياغة بين (الدعوة) والحكيم يوحي بأنهما كانا يعيشان في عالمين مختلفين من حيث وسائل العمل. توفي السيد محسن الحكيم في الثاني من حزيران/يونيو ١٩٧٠ وهو في قمة ما يمكن أن يُعَد أول صدام صريح له مع البعث. وحضرت جنازته حشود هائلة تردد «هوسات» (أشعاراً تمجيدية) مناوئة للبعث[١].

إعدام قادة (الدعوة)

استفاد (الدعوة) من مثال الحكيم المنطوي على معارضة معتدلة تعمل وراء الكواليس، إنما خلف ستار خفيف، بقدر ما أدت وفاة الحكيم إلى خدمة قضية (الحزب) فلقد تحول ولاء («تقليد») عامة الشيعة يومذاك نحو شخصيتين: آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي، الفارسي النائي بنفسه عن السياسة، ومحمد باقر الصدر، الأصغر سناً والأدنى مرتبة (حتى ذلك الحين)، إنما المصلح العربي الراديكالي الصلب، وكان رفيقاً قديماً لـ(الدعوة).

وخلال هذه الفترة تنامت أعداد المنتسبين إلى (الدعوة) بحيث صارت اللجان المحلية في بغداد تضم المئات من الأعضاء، كما أن الحزب وسع عضويته في المدن الجنوبية[٢] فكان أن تحسّست (الشعبة الخامسة) في مديرية الأمن العامة، وهي الشعبة المسؤولة عن مراقبة المجموعات الدينية المنشقة، هذا النمو والتوسع والروابط التي كان (الدعوة) يعمل على إقامتها مع (الحوزة) و(سوق الشورجة) والجامعات وسواها[٣]. ومن دلائل هذا التحسس إلقاء القبض على صاحب الدخيل في ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٧١، وعلى محمد باقر الصدر في العام ١٩٧٢ وغيرهما. وقد احتُجز الصدر في مستشفى الكوفة نظراً لسوء حالته الصحية. أما صاحب الدخيل فإنه لم يُرَ بعد ذلك مطلقاً[٤].

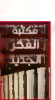
---

(١) Mallat, (1993), p. 18.

(٢) موفق الربيعي، سامي العسكري، محمد عبد الجبار، مقابلات.

(٣) Slugletts, (1990), p. 197.

(٤) النزاري (١٩٩٠)، ص١٠٤ ـ ١١٠؛ انظر أيضاً الحائري Ha'iri، المصدر المذكور، ص١٠٥ ـ ١٠٦.



في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٤، أُعدم خمسة أعضاء قياديين من (حزب الدعوة)[١] (انظر الجدول ١١/ ١).

الجدول ١١/ ١:
قادة وكوادر (الدعوة) الذين أُعدموا في ٧٢ ـ ١٩٧٤

الاسم	المدينة	تأريخ الميلاد	المهنة	الحزب	مكان النشاط
عارف البصري	البصرة	١٩٣٠[أ]	رجل دين[ب]	قيادي[*]	الكرادة (بغداد)
صاحب الدخيل	النجف	١٩٣٢	تاجر	قيادي	النجف، بغداد
حسين جلخان	النجف	١٩٤٢	طالب دراسات عليا في الاقتصاد	قيادي[**]	النجف
عز الدين القبانجي	النجف	١٩٥١	رجل دين[ب]	عضو[***]	النجف
عماد التبريزي	النجف	١٩٤٥[ج]	رجل دين[ب]	غير محدد	النجف
نوري طعمة	كربلاء	١٩٤٣	مهندس	غير محدد	النجف، كربلاء

تمّ إعداد هذا الجدول على أساس مقابلات أُجريت مع ثلاثة أعضاء قياديين في (حزب الدعوة)؛ (ثقافة الدعوة)، الجزء ١؛ جويس وايلي، المصدر المذكور.

(أ) ولد في النجف.

(ب) يشار إليه باسم «حجة الإسلام» (ثقافة الدعوة، الجزء ١، ص٨٥).

(ج) يذكر مصدر آخر العام ١٩٥١ (The Information Bulleten of the Islamic League in the USA, p.8).

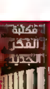
(*) يشار إليه بصفته عضواً في قيادة (الدعوة).

(**) يشار إليه بصفته «سيداً» وعضواً في التنظيم المركزي للعراق، المشكل بعد أن عانت (القيادة العامة) بعض المصاعب.

(***) يشار إليه بصفته «سيداً» ومن (الدعاة المجاهدين)، وهم يمثلون كادراً متقدماً يلي القيادة المركزية.

شهد العام ١٩٧٤ كذلك إعلاناً (ولكن بدون تنفيذ) عن اتفاقية (الحادي عشر من آذار/مارس) التي أبرمت بين حكومة البعث والأكراد بقيادة الزعيم الأسطوري الملا مصطفى البازاني. كانت العلاقات بين الأكراد والحكومة

(١) ث.د. ـ الجزء السياسي، المجلد ١، ص٨٣ ـ ٨٤.



المركزية متوترة بدرجة عالية، وكانت بوادر الصدام تلوح في الأفق، ومثلها كانت العلاقات بين إيران والعراق. وفي أواسط كانون الثاني/ يناير من تلك السنة أسفرت مناوشات على الحدود العراقية ـ الإيرانية عن مقتل مائة جندي من الجانبين[١].

كان الدعم الذي تقدمه إيران للأكراد سراً مفضوحاً. إذ كانت تتدفق مدفعية ثقيلة ومعدات من إيران إلى كردستان العراق[٢]. كما كانت وحدات من الجيش الإيراني تدعم (البيشمركة)، وهم الأنصار المحاربون الأكراد. فكان أن تكبد الجيش العراقي خسائر بشرية فادحة بلغت نسبتها، استناداً إلى بعض التقديرات، ما يزيد عن ١٠٪ من جيش كان تعداده يومذاك (٩٠) ألف مقاتل، وبلغ عدد المصابين (بين قتيل وجريح) ٩٥٤٣ حتى شهر آذار/ مارس ١٩٧٥[٣]. بينما ذكر تقرير آخر ١٥ ألف مصاب بحلول نهاية الحرب ضد الأكراد[٤].

ومع تدفق جثث الجنود الشيعة لغرض دفنها في مدن العتبات المقدسة، تصاعدت حدة الإحساس بوطأة الحرب ضد الأكراد داخل تلك المدن. ففي شعيرتين متعاقبتين بمناسبة عاشوراء في العامين ١٩٧٤ و١٩٧٥كان الاستياء الشعبي واضحاً للعيان. فقد صادف عاشوراء اليوم الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير ١٩٧٤، أي قبل شهرين من اندلاع الحرب مع الأكراد. أما عاشوراء التالي (١٣٩٥ للهجرة) فقد صادف وقوعه في الرابع عشر من كانون الثاني ١٩٧٥، أي قبل نهاية الحرب نفسها بأربعة أشهر. وكان السخط الجماهيري جلياً في كلا المناسبتين اللتين كان نشطاء (الدعوة) بارزين فيهما[٥].

---

(١) Slugletts, op. cit., p. 168.

(٢) محمود عثمان، مقابلة.

(٣) Slugletts, p. 196.

(٤) ذكر صدام حسين هذا الرقم في أول اجتماع عقدته الجبهة الوطنية والتقدمية بعد انهيار التحرك العسكري الكردي في أيار/مايو ١٩٧٥. مقابلة مع عضوي المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي رحيم عجينة وثابت حبيب العاني.

(٥) Wiley, op. cit., p. 50.



في تموز/ يوليو ١٩٧٤ جرى اعتقال شخصيات وكوادر شيعية. وسرعان ما قُدموا لمحاكمة سريعة، وحكم على خمسة منهم بالإعدام، بينما تلقى آخرون أحكاماً ثقيلة تراوحت بين السجن لمدة عشر إلى عشرين سنة.

ومن جديد، ومن أجل إسكات النقد الموجه بسبب الحرب على الأكراد والإصابات التي خلّفتها «قامت السلطات في وقت متأخر هو كانون الأول/ ديسمبر الأخير [١٩٧٤] بإعدام خمس شخصيات شيعية مرموقة في النجف. وقد يكون ذلك التململ في صفوف الشيعة نتيجة لعملية تحريض سرية قامت بها الحكومة الإيرانية»[١].

أما في بغداد، فقد تجمع حشد قارب عدده المئتين من أصدقاء معارف المعدومين أمام مدخل الطب العدلي لتأبينهم[٢].

لقد أدت الإعدامات إلى فرار معظم أركان قيادة (الدعوة) والعشرات من كوادره إلى دول الخليج أو لبنان أو إيران أو الأردن. وتسبب هذا النزوح في إضعاف حزب الدعوة من الناحيتين التنظيمية والسياسية. وتحللت البنى التي كانت في بداية تبلورها، كما طفحت روح سلبية امتدت لتشمل شتى فروع الحزب[٣].

لقد كانت السمة السياسية للمواجهة مغلّفة: فـ(حزب الدعوة) لم يكشف عما كان قد عاناه، ولم يكن البعث الحاكم مدركاً لطبيعة (الدعوة) الحقيقية[٤]. وكان كلا الطرفين سيصححان هذا الخطأ بعد ذلك بحوالى خمس سنوات. وقد يكون هذا الصمت قد حافظ على (الحزب) بقدر ما خدع أجهزة البعث الأمنية[٥].

---

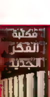
(١) Kedourie, Elie, AA, v. 62, (1975), pp. 140-142.

(٢) موفق الربيعي وأحمد الكاتب، مقابلات.

(٣) ث. د. حول إعدامات العام ١٩٧٤؛ كذلك ث. د. المجلد ٢، ص٨٥ ـ ٨٨؛ وكذلك حزب الدعوة، (قبضة الهدى)، طهران (١٤٠٣ للهجرة).

(٤) Bengio, Ofra, MES, v. 21, Jan. 1985, no. 1, pp. 1-14.

(٥) محمد عبد الجبار، مقابلة.



غليان (مرد الراس)، شباط/ فبراير ١٩٧٧ : الطقوس بصفتها أداة للسياسات الجماهيرية

لعل الاضطرابات التي حدثت في شباط/فبراير ١٩٧٧ في النجف وكربلاء خلال مواكب (الأربعين) أول مظاهرة جماهيرية سياسية ذات قاعدة حضرية تواجه البعث، وفي الواقع، إنها تتناقض تناقضاً حاداً مع اللوحة الجرداء لانعدام النشاط السياسي الجماهيري في الشوارع التي شهدتها الفترة الممتدة من أواسط الستينات إلى أواسط السبعينات، بقدر ما هي تذكرة فريدة بغنى الحراك السياسي في الشوارع خلال الأربعينات والخمسينات. وليست لتحركات العام ١٩٧٧ أية سابقة اتخذت شكل تحدٍّ جماهيري لنظام البعث. ولقد حدثت قبل أن يكون اسم الخميني موضع تداولٍ أساساً بزمن طويل.

يُعْرَف مسرح الواقعة في اللغة الشعبية باسم (مرد الراس) أو (زيارة الأربعين) (انظر الجزء الخاص حول الشعائر الشعبية). أما في لغة (حزب الدعوة) فإن التسمية هي (انتفاضة صفر). وفي واقع الأمر كانت الحركة ذات طابع عفوي كامل، بلا قيادة منظمة ولا رؤية سياسية.

إن صفر هو الشهر الثاني من السنة القمرية. وفي اليوم العشرين منه يستذكر الشيعة مرور أربعين يوماً على مقتل (الإمام الثالث) الحسين في معركة كربلاء التأريخية، وهي طقس ثابت، يجيش بالعاطفة المتقدة والحضور الجماهيري الكثيف[1]. وكما سبقت ملاحظته في الجزء الثالث من هذا الكتاب، فإن الزيارة متعددة الأصوات ومتعددة الوظائف وتشارك فيها شتى الفئات الاجتماعية المرتبطة بمستويات مختلفة من الطقوس. فالزوار يأملون في تسديد ما عليهم من ديون معنوية والتخلص من آثامهم والفكاك من أَسْر الضغوط الاجتماعية. وتنطوي المناسبة كذلك على سعي للحصول على المكانة الاجتماعية الراقية، وتنفيذ المسؤوليات الجمعية، وتأكيد الهوية الثقافية، والتعبير عن التظلمات والاحتجاجات السياسية.



(١) Bengio, op. cit., pp. 1-14.

يجري تنظيم زيارة الذكرى وفق خطوط زمانية ومكانية ثابتة. فإن هذه البنية ليست سياسية في حد ذاتها، بل هي أداة جاهزة وقادرة على العمل بذلك الاتجاه. فالناشطون الإسلاميون وغيرهم يدركون بأنهم يمتلكون مزية أدوات التحشيد هذه، الحافلة بالثيمات المشحونة والرموز المؤجِّجة للعاطفة والمشاركة الجماهيرية المكثفة. ويشكل هذا مصدراً من مصادر المفارقة الآتية: فعلى الرغم من الضربات القاسية التي تلقاها (حزب الدعوة) في العام ١٩٧٤ بسبب افتقاره، كما يبدو، إلى القيادة والشبكات الميدانية الكافية، اندلعت مظاهرات هائلة ضد البعث.

في العام ١٩٧٧، تسببت مجموعة من القضايا والظروف في توليد شعور بالسخط والاستياء في أوساط مختلف المجموعات في المناطق الشيعية. فلقد اتخذت إجراءات قاسية ضد طبقة رجال الدين[١] استهدفت قاعدة نفوذها المالية والاجتماعية المستقلة ذاتياً[٢].

في أواسط السبعينات ضربت موجة جفاف قاسية مساحات شاسعة من وادي نهر الفرات في العراق، الأمر الذي أدى إلى إلحاق أضرار فادحة بالفلاحين. وكان إنشاء سد الطبقة من جانب الحكومة السورية هو السبب الرئيسي[٣]. وفي الريف العراقي كان الفلاحون المحرومون ينظرون إلى هبوط مستوى التزود بالماء نظرة حانقة، وهم الذين يشكلون غالبية «زوار» العتبات المقدسة[٤]. وكان هناك سبب آخر للتذمر مصدره الحرب على الأكراد في العام ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ التي حصدت أرواح (١٥) ألف جندي، معظمهم من الشيعة، أما بالنسبة إلى فئة الطلبة، ففي السنة الدراسة ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧ بلغت حملة «تبعيث» الجامعات ذروتها. وكانت هذه العملية قسرية وأفضت إلى نتائج عكسية[٥].

---

(١) Bengio, ibid., also, Haim, Sylvia, IOS, 10, 1980, pp. 165-72; Batatu, MEJ, 35, 1981, pp. 578-94.

(٢) Haim, Ibid.

(٣) Batatu, in Stowasser, op. cit., p. 211.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) قيّم حزب البعث بأسلوب نقدي عملية تبعيث الطلبة بصورة قسرية في (تقرير المؤتمر التاسع)، ١٩٨٣، ص٢٩٦ وما يليها.



لقد أدت القيود المتشددة المفروضة على زيارة العتبات المقدسة إلى حصول أضرار اقتصادية. فقد كان الحظر مُحِطّاً لقدر العوائل التي تتولى قيادة الشعائر الحسينية، وبوجه خاص في النجف. وفي العام ١٩٧٧ كان المبرر لفرض الحظر على الزيارة ما قيل عن إلقاء القبض على عميل سوري مزعوم قيل بأنه اعترف بوجود مؤامرة لزرع قنبلة موقوتة في الضريح المقدس للعباس في كربلاء[١]. وحذّرت الأجهزة الأمنية قادة المواكب والزوّار من مغبة المجيء[٢]. فحجبت إدارة المحافظة إصدار تراخيص الدخول، وصار أفراد الأمن يجوبون الضريح المقدس للإمام علي وهم يحذرون بمكبرات الصوت الزوار من المؤامرة السورية المزعومة، وكان القصد واضحاً في تخويفهم وإقناعهم بضرورة العودة. غير أن شعوراً بالتحدي كان يلوح في أجواء حشود الزوار، كما في صفوف عوائل القيادات الحسينية، في النجف، الذين أخذوا المبادرة بالتحدي.

في العادة يتبع الزوار طريقين رئيسيين: أحدهما من البصرة فالناصرية أو الديوانية إلى طويريج، والآخر من بغداد فالكوت أو العمارة ثم الحلة إلى كربلاء. فغدت طويريج والحلة أشبه بمقياسين حراريين يشيران إلى حجم المشاعر المعادية للحكومة في صفوف الزوار[٣]. ويتمثل أحد مؤشرات التحدي في مستويات التضامن والضيافة المحلية التي تقدم للزوار الذاهبين إلى كربلاء: فقد كان القرويون ينصبون الخيام مضافات موقتة للزوار، ويقدمون لهم مشروبات خفيفة، ماءً أو شاياً، بل حتى المأوى في الحالات الطارئة. وكان سكان طويريج، على سبيل المثال، يحيّون الزوار بـ«الهوسات» الشعبية.

فـ«الهوسة» التي كانت تطلق في هذه المناسبة شكلت مؤشراً آخر على التحدي، كما يبين المثال الآتي:

---

(١) وكالة الأنباء العراقية، بيان رسمي؛ انظر أيضاً سيلفيا حاييم Haim، المصدر المذكور، ص١٩٦.

(٢) ث.د.، المجلد ٣، ص٣١٦ ـ ٣١٧.

(٣) رضا الظاهر، سهام الظاهر، عباس، وآخرون، مقابلات.



غصباً على خشوم العدا

رایاتنا منصورة

أنصار جينا لكربلا

لقبر الشهيد نزوره

يجري تنظيم الزوار وفق خطوط قرابية أو أولية، في القرية أو في الحي، وكثيراً ما يضم ذلك عوائل موسعة. غير أن سلوكهم الجمعي سرعان ما ينظمه ويوجهه قادة الشعائر النجفيون. ففي النجف، كما سبقت الإشارة إليه، تقوم بتنظيم الشعائر فئات ثابتة تكاد تكون توارثية، تنظر إلى عملها بصفته واجباً مقدسا تزهو بتأديته. وتعرف هذه الفئات بـ(الهيئات الحسينية). ويتحدر بعضها من الروابط (الأصناف) الحرفية التقليدية القديمة للجزارين (اللّحامين) والخياطين، أو حتى أصحاب المهن الجديدة كالمدرسين، وقد تشمل الطلاب كذلك[1]. وهم يقومون على أساسٍ من الأحياء السكنية بمن تضم من العوائل الوجيهة التي تقوم بتجنيد المتطوعين من خلال شبكات القرابة وبنى عصبيات الأحياء (المحلات). أما التنفيذ الفعلي لمختلف المهام فيترك عادة للأفراد الأصغر سناً. ولقد كانت هذه (الهيئات الحسينية) النجفية، وبشكل خاص أفرادها الأصغر سناً، هي التي قامت بتصعيد المواجهة في العام ١٩٧٧ ومنحتها القيادة والهدف[2].

لقد قَدِم المحرضون الفعليون من النجف. وكان قائد المجموعة هو الشاب النجفي محمد البلاغي، وكانت المجموعة تتألف من حوالى اثني عشر شاباً شيعياً غاضباً (انظر الجدول ١١/ ٢) يتحدرون بصورة رئيسية من محلتي البراق والعمارة. وكان معظمهم طلبة أو جنوداً في العشرينات من أعمارهم وينتمون إلى عوائل من صغار التجار. ونظراً لروابط الجيرة والأسرة، وفي بعض الحالات الزمالة الدراسية، فإن المجموعات شكلت مركزاً عفوياً للقيادة

(١) مقابلة مع قائد موكب النجف، البلاغي.

(٢) (الشهادة)، ١٦ صفر ١٤٠٤ (١٩٨٢). وكذلك مقابلة مع البلاغي.



والتحريض يعكس المزاج السائد في النجف كما في صفوف الزوار ويعمل على تصعيده. ولربما شارك في الحدث كذلك بعض من الأفراد في السوق، باعة أو وسطاء.

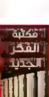
الجدول ١١/ ٢:
النجفيون الذين أطلقوا انتفاضة (الأربعين) في ١٩٧٧

الاسم	الحي	التعليم	المهنة	الأسرة	سنة الميلاد	ملاحظات
أبو يسري البلاغي	البراك	ثانوي	تلميذ	تجار	١٩٥٨	في المنفى، لندن
يوسف ستار الأسدي	البراك	ثانوي	تاجر	تجار	١٩٥٠	أعدم(*)
كامل ناجي مالو	الحنانة	ثانوي	مجند	تجار	١٩٥١	أعدم(*)
محمد سعيد البلاغي	البراك	ثانوي	تلميذ	تجار، قيادة حسينيات	١٩٥٩	أعدم(*)
ناجي محمد كريم	البراك	ثانوي	مجند	تجار	١٩٥٦	أعدم(*)
غازي جودي خوير	؟	؟	؟	؟	؟	أعدم(*)
محمد علي تحناع	؟	؟	؟	؟	؟	أعدم(*)
عباس هادي عجينة	البراك	؟	بائع	تجار	١٩٤٠	أعدم(*)
صاحب رحيم أبو كلل	العمارة	بلا تعليم	بائع	تجار	١٩٤٩	أعدم(*)
وهاب الطالقاني	العمارة	ثانوي	تاجر أقمشة	تجار	١٩٤٨	قتل تحت التعذيب
جاسم الإيرواني	العمارة	؟	؟	تجار	١٩٣٧	قتل تحت التعذيب

(*) المشار إليهم بنجمة حوكموا محاكمة رسمية أمام محكمة خاصة وحكم عليهم بالإعدام. ولقد نشرت أسماء المعدومين بصورة رسمية (انظر جريدة **الجمهورية** اليومية، بغداد ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٧٧). الإسمان الأخيران ليس لهما ذكر في أية وثيقة رسمية، لكن أدبيات الاستذكار الصادرة عن مختلف المجموعات الإسلامية العراقية تذكرهما وتذكر أسماء أخرى مثل محمد الميالي، وكان طالباً مراهقاً نجفياً أُردي قتيلاً برصاص قوات الأمن أثناء المواجهة في (خان النص)، ويعتقد بأن مقتله قد أجج غضب الجماهير والحشود وجعلها تقتحم مخفر الشرطة هناك وتنهب الأسلحة والعتاد.

لقد تمّ جمع معلومات هذا الجدول على أساس الوثائق التي قدمها أكرم الحكيم من (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)؛ أسبوعية الشهادة، ١٦ صفر ١٤٠٤ للهجرة؛ وجريدة **الجمهورية**، ٢٥/ ٢/ ١٩٧٧.

كما ورد ذكر الإعدامات بطريقة مختصرة جداً في تقرير (منظمة العفو الدولية) (AM report, The Death Penalty Survey by Country, 26 Sept. 1979, p.185).



في يوم الجمعة المصادف ١٥ صفر، قبل ذكرى (الأربعين) بخمسة أيام، وزعت المجموعة مناشير كتبت بخط اليد وظهرت على جدران (السوق الكبير) تحث النجفيين والزوار على المشاركة في مواكب الأربعين إلى كربلاء[١]. فظهرت تجمعات مؤجّجة في أحياء المشراق والوحويش والبراق علاوة على (السوق الكبير). وسرعان ما تطور الاهتياج إلى حالة من الاضطراب الجماهيري العفوي. فقامت الشرطة وقوى الأمن بمحاصرة الجمع لكن دون أن تحدث صدامات أو اعتقالات. ورددت مجموعات متناثرة:

أهل النجف يا أمجاد

راياتكم رفعوها

وآنذاك تولّت النجف زمام المبادرة وشرعت تلعب الدور القيادي الحاسم[٢]. وحينما شعر وجهاء النجف بخطورة الموقف عقدوا اجتماعات لمناقشة السبل المؤدية إلى إقناع المسؤولين بالرجوع عن إجراء الحظر الذي فرضوه. وأُجريت اتصالات مع محافظ المدينة، ولكن الذي جرى هو إلقاء القبض على بعض الوجهاء[٣]. أما الجموع فقد اشتد غضبها ولم تنجح محاولات منعها. فبدأت مجموعات من الزوار مسيرتها من النجف في طريقها إلى كربلاء دون أن تأبه للتحذيرات. وفي اليوم الأول بلغت المسيرة (خان الربع) (الربع الأول من المسافة بين النجف وكربلاء). فحاولت عربات الشرطة المسلحة وسيارات الأمن أن تتحدى المسيرة لكنها لم تستطع إيقاف التدفق البشري لحوالى (٣٠) ألف شخص[٤] غير أن الصدامات كانت محدودة جداً[٥].

وفي اليوم التالي اقتربت الجموع قبيل الفجر من منتصف المسافة

(١) ث.د.، المجلد ٣، ص٣١٧.
(٢) عباس، مقابلة.
(٣) مصطفى جمال الدين، مقابلة.
(٤) Wiley, op. cit., p. 51.
(٥) ث.د. المجلد ٣، ص٣١٧.



المسماة (خان النص). وهنا فتحت قوات الأمن والشرطة النار فقتلت بعض المتظاهرين. وكانت النتيجة أن هجمت الجماهير الغاضبة على مخفر الشرطة في (خان النص) ونهبته. ولعل هذا كان مصدر الأسلحة التي استخدمها بعض المتظاهرين وليس «الأكراد الذين كانوا قد تمّ نفيهم إلى الجنوب بعد انهيار تمردهم في آذار/مارس ١٩٧٥» الذين قيل بأنهم «شاركوا أيضاً في تسليح الشيعة وتأجيج مشاعرهم»[١]. وكان هناك مصدر محتمل آخر للأسلحة، ألا وهو المناطق الريفية. ذلك أن من عادة الفلاحين القبليين الحرص على حمل السلاح، وكانت مشاركتهم في الزيارة في تلك السنة كبيرة الحجم بشكل استثنائي ـ وقد يكون بعضهم حاملاً للسلاح.

وحين وجدت وحدات الشرطة أن عدد المتظاهرين يفوق عددها انسحبت لكي تعيد تنظيم نفسها:

«وفي اليوم الثاني استمرت المسيرة نحو كربلاء إلى خان النصف... وقامت قوات الأمن والشرطة بمهاجمة الموقع... ثم توجهت المسيرة إلى [قرية] النخيلة وكادت أن تتفرق لولا التحاق مئات الناس من مختلف قرى المنطقة»[٢].

أوفد الصدر محمد باقر الحكيم من النجف لكي يحذر ما كانت قد أصبحت بحلول ذلك الوقت اللجنة القيادية للمسيرة وينصحها بتجنب الشعارات السياسية المباشرة ضد صدام حسين وأحمد حسن البكر، وهي الشعارات التي كانت قد أُطلقت فعلاً. وكان المتظاهرون يصدحون بـ«هوسات» تعبر عن تحدي البعث وعن الالتزام بهويتهم الشيعية[٣]:

يا صدام شيل إيدك

جيش وشعب ما يريدك[٤].

---

(١) Bengio, MES, op. cit., p. 3.

(٢) ث.د.، المجلد ٣، ص٣١٨.

(٣) كان جاسم الركابي محافظاً للنجف.

(٤) بيان (المجلس الإسلامي الأعلى) بمناسبة انتفاضة صفر (بلا مصدر نشر، بلا تأريخ).



آنذاك أُرسلت آليات مدرعة تدعمها مروحيات عمودية مسلحة بقيادة عدنان خير الله، ابن خال صدام وصهر البكر[١]، لقمع المتظاهرين، فتمّ إلقاء القبض على ألفين أو حوالى ذلك منهم ونقلوا إلى السجن العسكري في معسكر الرشيد في بغداد. ومن هذا العدد لم يبق سوى (٥٠٠) من أجل إجراء التحقيق الشامل معهم[٢]. وفي تلك الأثناء كانت كربلاء في واقع الحال في ظل احتلال عسكري بهدف منع المتظاهرين من دخول المدينة. وأفادت التقارير بمقتل ستة عشر متظاهراً وجرح عدد غير محدد[٣].

لقد أشرت انتفاضة (مرد الراس) أو انتفاضة صفر الدامية في العام ١٩٧٧ نقطة تحول في العلاقة ما بين الشيعة والدولة. فلقد هزت نظام الحكم وتسببت في تصدعات داخل مجلس قيادة الثورة وقيادة حزب البعث اللتين يسيطر عليهما صدام حسين. فلقد أدت إلى نشوب خلافات سياسية، وخلق انقسامات إيديولوجية، وفتّحت عيون البعث الحاكم على تأثير الدين والمؤسسة الدينية الشيعية في الحياة السياسية والاجتماعية. وكانت الخلافات تتمحور حول دور الدين ووسائل إدارة الأزمات.

قام مجلس قيادة الثورة بتشكيل محكمة خاصة ضمت الدكتور عزت مصطفى وزير الشؤون البلدية، وفليح حسن الجاسم وزير الدولة، وحسن علي العامري وزير التجارة، لمحاكمة «المتآمرين». فحكم على ثمانية منهم بالموت، وأُعدموا. كما قتل اثنان آخران تحت التعذيب. وكان هؤلاء العشرة جزءاً من اللجنة القيادية العفوية التي ظهرت خلال الأحداث. ولم يكن أيّ منهم منتسباً إلى أية مجموعة إسلامية منتظمة، بما فيها (حزب الدعوة). وحكم على خمسة عشر آخرين بالسجن المؤبد، بمن فيهم محمد باقر الحكيم (الذي أصبح في ما بعد رئيساً للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)

---

(١) مقابلة مع حامد الجبوري، وزير الخارجية بالوكالة في ١٩٧٩.

(٢) ذكر صدام حسين هذا الرقم في اجتماع اللجنة العليا للجبهة الوطنية والتقدمية عقد في شباط/ فبراير ١٩٧٧.

(٣) Slugletts, op. cit., p. 198; Wiley, op. cit., p. 51.



بسبب محاولته التوسط[١]. وكان الحكم الذي أصدره عزت مصطفى خفيفاً بأقصى حد في نظر نائب رئيس مجلس قيادة الثورة صدام حسين[٢]. ومع أن جريدة (**الثورة**) الناطقة بلسان البعث ادعت في ٢٥ شباط/فبراير ١٩٧٧ بأن مجلس قيادة الثورة أبدى رأفةً، على النقيض من القوانين التي كانت تطالب بإنزال عقوبة الموت[٣]، كان عزت مصطفى في الواقع قد تلقى تحذيرات من بعض أقاربه تدعوه إلى تجنب تلطيخ يده بدماء شيعية[٤]. وقد تكون علاقته الوثيقة بأحمد حسن البكر مصدر تحدّيه لأوامر صدام حسين. وفي أعقاب ذلك وقع خلف الكواليس صراع حول الإيديولوجيا والنفوذ، فكان أن أُعفي من الواجبات الحزبية والحكومية عضوان من هيئة المحكمة الخاصة هما عزت مصطفى وفليح حسن الجاسم، وكان ذلك في الخامس والعشرين من آذار/مارس. واتُهم الاثنان بالانهزامية والضعف وعدم القدرة على تحمل واجبات الحزب ومسؤولياته، وافتقارهما إلى الإيمان بـ«مبادئ الثورة». وأوضحت جريدة (**الثورة**) بأن عملية الإبعاد كانت ضرورية لحماية «النقاء الثوري للحزب»[٥].

وفي أعقاب ذلك ألقى صدام حسين كلمة بعنوان (نظرة في الدين والتراث) حدد فيها الخط العلماني/البراغماتي تجاه الدين والسياسة. وقال بأن حزب البعث لم يكن حزباً دينياً، لكنه من الناحية الأخرى لم يكن محايداً بين الإيمان والكفر، فهو كان إلى جانب الإيمان. ولعل هذه النقطة تنفع في رسم خط يفصل البعث عن وجهة النظر المادية الملحدة، لكنها في الوقت نفسه

---

(١) جريدة (**الجمهورية**)، ٢٥ شباط/فبراير ١٩٧٧؛ محادثة مع مختلف أفراد أسرة الحكيم، بمن فيهم صاحب الحكيم. أنظر أيضاً:

- Slugletts, p. 199.
- Stapeton, Barbara, p. 17.
- Bengiu, p.4.

(٢) يومية (**الثورة**)، ٢٥ شباط/فبراير ١٩٧٧.

(٣) Haim, IOS, op. cit., p. 170.

(٤) عامر عبد الله، مقابلة.

(٥) Bengio, op. cit., p. 4

تضع إيديولوجيا البعث داخل إطار علماني وتقوم أهمية هذه النقطة كذلك على حقيقة أنه كانت هنالك أصوات تدعو إلى إجراء «تغييرات في إيديولوجيا الحزب... لكي يتبنى موقفاً دينياً»[1].

حاول صدام حسين أن يخضع الدين والرموز الدينية لسيطرة الدولة. فعلاوة على تزويد العتبات المقدسة بالأموال، قام بعدة زيارات إلى النجف وكربلاء في أيار/مايو ١٩٧٧، كما ادعى لنفسه نسباً كريماً[2]. فقد اخترع خاله، خير الله طلفاح، خطاً سلالياً كريماً لأحمد حسن البكر[3]. وبعد ذلك ببضع سنوات أثمرت محاولة شبيهة بإقامة شجرة للعائلة تربط صدام حسين بالسلالة الكريمة نفسها[4].

أما النقطة الثانية التي أكد عليها صدام في حديثه حول الدين فكان مفادها أن حزب البعث كان ضد أي تدخل لا مبدئي أو خاطئ في الشؤون الدينية، وأن الحزب يجب ألا يُستَفَز فيسلك سلوكاً «غير منضبط وغير معقول» قد «يعزله عن جماهيره». أما النقطة الثالثة فقد بينت بلغة جلية ومحددة بأنه بينما كان الحزب يحترم الدين ويحافظ على حق أداء الشعائر والطقوس الدينية، كان وبشكل مطلق ضد «تسييس الدين» وبالتالي ضد «التخندقات المتغلغلة حيث يكون الانتماء الديني أو الطائفي بمثابة انقسام اجتماعي». ولسوف يلقى أولئك الذين ينغمسون في تسييس الدين «عقاباً شديداً» من خلال «القبضة الحديدية للثورة»[5].

ابتداء من تلك اللحظة غيّر حزب البعث وجهته. فلأول مرة أُدخل أعضاء شيعة في مجلس قيادة الثورة الذي وسع في أيلول/سبتمبر ١٩٧٧[6]. فلقد شهد العام ١٩٧٧ زيادة ملحوظة في تمثيل الشيعة العرب في المستويين

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) كانت شجرة عائلة قد صنعت للبكر للادعاء بأنه من سلالة الرسول الكريمة.

(٣) طلفاح، خ. (١٩٦٨)، المجلد ١، ص١٧٥.

(٤) Jabar, F., in Yuval - Davis (ed.) (1991), pp. 211 - 218.

(٥) حسين، صدام، (الأعمال الكاملة)، ١٩٧٨، المجلد ٣، ص١٥٧ ـ ١٧١.

(٦) للاطلاع على تفاصيل التعديلات، انظر Baram, IJMES, 21, 1989, pp. 447-93.



الأعلى والأدنى للنخبة الحاكمة في النظام إذا ما قورن بالسنين الأولى لحكم البعث[١]. ومع ذلك، فإن تلك الزيادة بقيت دون مستويات التمثيل الفعلي طوال الحقبة العسكرية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٨[٢]. ففي خلال هذه الحقبة بلغت نسبة الشيعة ١٦٪ من المناصب العليا و٣٥٪ من المناصب الدنيا. وكان متوسط هذين المستويين هو ٣٠٪. أما في العام ١٩٧٧ فقد كانت النسبتان ٢٤٪ و١٧,٦٪ على التوالي. أما المتوسط العام فكان ٢١٪[٣]. وفي مقابل تحسين تمثيل الشيعة صدرت مراسيم جديدة تجعل من الانتساب المزدوج جريمة يعاقب عليها بالإعدام:

بدأ العمل بقانونين إضافيين ينصان على عقوبة الإعدام بصفتها عقوبة إلزامية لأعضاء حزب البعث العربي الاشتراكي الذين يخفون عن عمد عضويتهم أو انتسابهم السياسي السابق، أو يصبحون منتسبين لمنظمات أو أحزاب سياسية أخرى أو يعملون لصالحها (التعديل الثاني لقانون العقوبات)[٤].

واستناداً إلى مصادر (حزب الدعوة) فإن مديرية الأمن العامة فرضت قيوداً على المشاركة في الشعائر الشيعية، بما في ذلك منع جمع التبرعات لتلك الشعائر. ولم يعد يسمح لأعضاء حزب البعث وموظفي الخدمة المدنية بالمشاركة في الزيارات ما لم تصدر لهم تعليمات تقضي بفعل ذلك. كما حرموا من التغيب عن الدوام بإجازة في هذه المناسبات. وصدرت تعليمات للأجهزة الحزبية والإدارية تقضي بـ«تثقيف» المواطنين وإيصائهم بالابتعاد عن مثل هذه الممارسات، وغرز المبادئ «الوطنية والقومية فيهم. وأصدرت توجيهات لأجهزة الأمن والشرطة في النجف وكربلاء لتجنب الاحتكاك والعمل

---

(١) للاطلاع على التفاصيل المتعلقة بالتشكيل الإثني والديني والمناطقي لهذا المجلس، راجع:
Slugletts, (1990), pp. 210-11.

(٢) Marr, MEJ, 24, 1970, pp. 283-301.

(٣) Marr, (1985), p. 282.

(٤) Amnesty International Report, «The Death Penalty, A Survey by Country', 26 September, (1979).



وفق خطة خاصة وضعها مجلس قيادة الثورة. كما وجهت نصيحة للعلماء بالابتعاد عن السياسة وأُكد لهم بأن الدولة ستحترم تمسكهم بالشعائر والنشاط الروحي ـ أما بخلاف ذلك فسيكونون معرضين للمساءلة والحساب[1].

وعلى الرغم من الخط العلماني العام الذي تبناه حزب البعث فإنه شرع، وبأسلوب براغماتي، في استخدام الرموز الدينية عموماً والرموز الشيعية بوجه خاص. فأعلن يوم مولد الإمام علي بن أبي طالب عطلة رسمية. وبدأ صدام يكرر زياراته للعتبات المقدسة، وهي الزيارات التي غدت بنداً ثابتاً في أجندته.

لم يكن في إمكان الإيديولوجيا الرسمية، التي كانت قد شرعت في الدخول بعملية إعادة التشكيل، أن تتجنب التحول الأساسي. فمع ازدياد الوعي المقلق بالانقسام الإثني والديني بدأ البعث الحاكم يختط مساراً جديداً لإعادة بناء هوية عراقية تعكس وتضم هذه التعددية الثقافية. فتمّت صناعة هوية لبلاد ما بين النهرين لتكوين هوية عراقية جامعة بدلاً عن الهوية الوحدوية ـ العروبية. كما استُخْدِمَت رموز إسلامية شيعية لتحقيق الغرض عينه. ومما لا ريب فيه أن إعادة البناء هذه كانت قد نبعت من أحداث العامين ١٩٧٥ و١٩٧٧[2].

وفي هذا الحين أمست المؤسسة الدينية ومصادر القوة الشيعية المستقلة عن الدولة تحت الرقابة الصارمة لجهازٍ أمنيٍ متعاظم لا يعرف الرحمة مجهز باستراتيجية جديدة: بث الانقسام في صفوف هذه المجموعات وإضعافها من خلال تقسيمها على أسس إثنية (العرب ضد الفرس)، وحرمانها بدرجة أكبر من مصادرها المالية، و ـ إذا دعت الحاجة ـ تدمير القوة الاجتماعية التي تسيطر عليها المجموعات الشيعية ذات الأملاك إذا ما اتخذت هذه المراكز المستقلة للقوة الاجتماعية موقفاً معادياً للدولة أو بدت بأنها كانت تتحداها[3]. وفي السابع من آذار/مارس ١٩٧٨، أي بعد مرور سنة على تلك الأحداث،

---

(١) ث.د.، المجلد ٣، ص٣١٩ ـ ٣٢١.

(٢) Baram, IJMES, op. cit.,

(٣) البراك، المصدر المذكور، ص١٤٣، وما يليها.



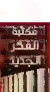
وضعت الأموال العائدة للعتبات الشيعية المقدسة تحت سيطرة الحكومة[١]. وأجرى جهاز الأمن بقيادة اللواء فاضل البراك جرداً تفصيلياً للممتلكات الشيعية الصناعية والتجارية وغيرها، سواءً كانت تعود لأفراد أو لمجموعات[٢].

ولم تقتصر عملية التحول على حزب البعث الحاكم في أعقاب صدامات (مرد الراس)، بل إن النشطاء الشيعة تغيروا هم أيضاً[٣].

(١) Haim, op. cit., p. 70.

(٢) البراك، المصدر المذكور، ص١٤٨ ـ ١٥٨.

(٣) عبد الجبار، الربيعي، العسكري، والكاتب، مقابلات.




مكتبة
الفكر
الجديد



الفصل الثاني عشر

النموذج السياسي الفئوي المذهبي: (منظمة العمل الإسلامي)، أصولها وبنيتها

بينما كان ظهور (حزب الدعوة) في العام ١٩٥٩ رداً على الانحسار العام لدور الدين بعامة وطبقة رجال الدين بخاصة، فإن تبلور (منظمة العمل الإسلامي) التي تشكلت في السبعينات كان استجابة لتهديد مختلف، هو نظام حكم البعث العلماني ـ القومي. وتعود الجذور المحلية لـ(المنظمة) في جانب منها إلى النزاع داخل طبقة رجال الدين بين المجموعات الكربلائية والمجموعات النجفية، الناشئ عن اختلافات عقائدية وتنافسات عائلية ومناطقية.

غير أن التبلور الفعلي للحركة كان وثيق الارتباط بالنزاع بين طبقة رجال الدين الشيعة من ناحية وأنظمة الحكم العسكرية القومية ابتداءً من الأخوين عارف وانتهاءً بحزب البعث الحاكم. ففي ظل نظام الحكم الأخير كان المجتهدون عموماً والمجموعة التي كانت تقف خلف (المنظمة) خصوصاً هدفاً من الأهداف الرئيسية لإجراءات العلمنة التي كانت تتولاها الدولة والتي تفاقمت بفعل الاضطهاد السياسي المرتبط بصراع القوىٰ الإقليمي مع إيران. وهكذا بدأت المجموعة نشاطها بصفتها مدافعة قوية عن التقليد، ثم تطورت

إلى تشكيل من التشكيلات القائمة على أساس المنافسة بين كربلاء والنجف، وبعد ذلك تحولت إلى منظمة راديكالية وفي جانبها السياسي كفاحية تتحدى نظامَ حكمٍ «سنياً» و«كافراً».

ظهرت هذه التحولات بفعل عوامل مختلفة كانت تفعل فعلها بشكل متوالٍ إنما على نحو تراكمي عبر ثلاث فترات مختلفة ذات حدود واضحة: ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٩.

لقد مثل تشكيل (المنظمة) في أواسط السبعينات ردة الفعل الإسلامية الشيعية الثانية حيال البعث. فلقد كانت منظمة سياسية طائفية، منذ بداياتها الأولى حيث ظهرت لتدافع عن الهوية الشيعية، أو عن تصور مثالي لمثل هذه الهوية ضد التعديات المتواصلة والمتفاقمة التي يمارسها نظام البعث العلماني على بنى القوة المستقلة ذاتياً لطبقة رجال الدين وحلفائها.

إن ملاحقة آل الشيرازي والمدرسي، مقرونة بإعدام ثلة من الشخصيات الدينية وأفراد من طلبة (الحوزة) في العام ١٩٧٤، والمواجهة الدموية في العام ١٩٧٧ ـ إن كل ذلك أدى بالمجموعة الأساسية إلى الانخراط في النشاط السياسي بدل الاكتفاء بالنشاط العقائدي والوعظي. ويفتخر القادة الحاليون لـ(المنظمة) بالتأكيد على أنهم كانوا يعملون ضد ما يعتبرونه دولة طائفية عنيفة (نظامي حكم الأخوين عارف والبعث) أكثر من عملهم ضد التهديد الذي كانت تمثله الشيوعية في حد ذاتها. وبينما كانت المجموعة تنظر إلى الكفاح المسلح بصفته خياراً استراتيجياً، فإنها ظلت محتفظة، عن وعي وإدراك، بالبنى التقليدية لنظام المرجع/ المقلِّد بصفتها الشكل الشرعي للتنظيم. ولم يحدث إلا في العام ١٩٧٩ أن اختارت (المنظمة) اتباع نهج التنظيم السري الحديث القائم على الخلايا.

ارتبط ظهور وتطور (المنظمة) أولاً باسم السيد حسن الشيرازي (اغتيل في العام ١٩٨٠ على يد وكلاء الأمن العراقي في بيروت)، وأخيه الأكبر محمد حسين الشيرازي، وابن أختهم الأصغر محمد تقي المدرسي، وأخيه الأصغر



هادي المدرسي. وسوف نستعرض الآن تطورات هذه الخلفية وفق تتابعها[1].

وكما سبق ذكره في الجزء السابق من هذا الكتاب، فإن المبادرين النجفيين لإنشاء حزب الدعوة دعوا مجموعة الشيرازي ـ كربلاء خلال عامي ١٩٥٩ و١٩٦٠ لمناقشة الطرق والوسائل المطلوبة لمكافحة صعود الشيوعية ووضع حد لانحسار الإسلام والطبقة الدينية، وقلب مسار الحركة النازلة. وفي الاجتماع كانت دائرة الشباب النجفيين تحبذ التجديد، بينما كانت دائرة الشيرازي ـ كربلاء تؤيد اتخاذ موقف تقليدي قوي، إذ رفضت إحداث أي تغيير في الممارسة، ناهيك عن أي تغيير في قواعد الفكر السياسي الشيعي التقليدية، السائدة منذ أمد بعيد. وكان حسن الشيرازي يجادل بقوة ووضوح للتمسك بالقضايا العقائدية المختلف عليها، وهو الذي أثمرت مواهبه السياسية وسرعة التقاطه للاختلافات القائمة ضمن الإيديولوجيات السياسية الإسلامية إلى وضع الانقسامات العقائدية في صيغة تضاد جلي بين أطروحة ونقيضها. ويقال إن حسن الشيرازي كان سياسياً بالفطرة من حيث الممارسة والفكر والصفات القيادية. فلقد كان هو أول من أثار قضية مَنْ يتولى القيادة: أهو الحزب السياسي المقترح للشيعة، أم المراجع الدينية؟ وكان سؤاله هو: من ذا الذي سيتخذ قراراً نيابةً عن مَنْ وكيف؟

وكان هذا، ظاهرياً، سؤالاً عملياً مغلفاً بتعابير فقهية ـ كلامية. أما في الواقع فإنه كان سؤالاً في علم الكلام مصاغاً بلغة إدارية. وكان حسن الشيرازي يعتقد بأن الإسلام كان قد تراجع بعد أفول نجم الأمبراطورية العثمانية وأنه منذ ذلك الحين اتخذ مساراً هابطاً بلا انقطاع. وفي رأيه أن ثلاثة حلول أو أشكال من الاستجابات قد خضعت للتجريب.

أولاً، كانت هنالك محاولات فردية للإصلاح أو الكفاح، كما هي الحال مع جمال الدين الأفغاني الذي كان قد أطلق الإصلاحات الإسلامية في

---

(١) يعتمد هذا الفصل بصورة أساسية، وإن لم يكن بصورة حصرية، على مقابلات موسعة مع السيد محمد الحسيني الشيرازي وتلميذه أبو صالح (قم)، والسيد محمد تقي المدرسي ومحسن الحسيني (طهران)، ورضا جواد تقي وأحمد الكاتب [اسم حركي] (لندن).



أواخر القرن التاسع عشر. ولقد كُتِبَ على هذا الشكل من الإصلاح أن يظل محدوداً لأنه تلاشى ما إن غادر مؤسسه هذا العالم.

ثانياً، يرى الشيرازي أنه ظهرت حركات تقودها أحزاب إسلامية حديثة مثل (الإخوان المسلمين) أو (حزب التحرير الإسلامي) أو (حزب الدعوة) المقترح. وفي رأي الشيرازي أن الأحزاب التي تبنت وسائل غربية في عملها وحركتها انتهت إلى ممارسة أنماط غير إسلامية. فالإسلام، في تفسيره له، يمقت الأحزاب، وأن لا أحزاب في الإسلام.

ثالثاً، كانت هناك في تأريخ الإسلام الشيعي حركات الفقهاء والمراجع الذين ألهموا وقادوا العمل السياسي لعامة الناس الدنيويين. وكان بذلك يشير إلى جدّه ميرزا الشيرازي الذي قاد (ثورة التنباك) في إيران القاجارية في أواخر القرن التاسع عشر، انطلاقاً من قاعدة نفوذه الديني في سامراء. وبالنسبة إلى حسن الشيرازي فإن هذا لم يكن الشكل الإسلامي الجاهز حَسْب، بل كان الشكل الإسلامي المجدي والشرعي، حيث توجد مرجعية دينية في القمة، و«المقلدون» والأتباع في القاعدة، وبينهما «الوكلاء» الذين يقومون بجمع «الخمس» ويتولون القيادة على النطاق المحلي. وفي رأيه كان هذا هو التنظيم الصحيح، والمجرَّب، الحقيقي، الأصيل.

ويوجز الشيرازي حجته قائلاً «إن الأحزاب الإسلامية الحديثة في صيغتها الحالية... هي نسخة طبق الأصل من الحركات الحزبية الديمقراطية في «العالم الحر» (أي الغرب) وهي مرفوضة»[1]. ومن الناحية الثانية «فإن الحلول الفردية... متهافتة»[2]. فالحل الوحيد هو في قيام حركة يقودها الفقهاء وتتألف هذه الحركة من ثلاثة عناصر: «القمة»، و«الجهاز»، و«القاعدة»[3].

وفي معرض شرحه لهذه العناصر الثلاثة يقول الشيرازي بأن «القمة» هي المرجع الأعظم أو الأعلى. ومن المثير للاهتمام أن الشيرازي يستخدم هنا

---

(١) حسن الشيرازي (١٩٦٤)، ص٩٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٣.
(٣) المصدر نفسه، ص١٣٩.



صيغة المفرد بينما يستخدم صيغة الجمع عند الإشارة إلى القيادة عموماً. أما العنصر الثاني، وهو «الجهاز»، فإنه جسم من «الوكلاء» ذو صفة إدارية عالية، يجب أن يجتمعوا في مقر المرجع لتلقي التوجيهات والتعليمات المتعلقة بمهامهم المحددة. وهم في عملهم هذا أشبه ما يكونون بـ(مجلس للوزراء). أما «القاعدة» الاجتماعية فهي الأمة الإسلامية بمجموعها[(١)].

وتمثل هذه الأفكار، المستمدة كما يبدو من الخبرة العملية لرجال الدين، المواقف المبدئية الشيعية المقبولة تقليدياً والتي شكلت الإطار الفكري لأسرة الشيرازي في كربلاء وكانت قد غرزت في أدمغة الأفراد والجماعات الكفاحية الذين كانوا يتحلقون حول آل الشيرازي. ولقد قام السيد حسن الشيرازي بتوضيح وتفصيل هذه الموضوعات في محاضراته ودروسه الوعظية التي كانت توزع ويعاد طبعها على نطاق واسع[(٢)].

كانت هذه هي الأفكار التي حكمت نشاط مجموعته: فإن أي تنظيم أو حركة أو تجمع يمكن أن يلزم الشيعة بالدفاع عن قضيتهم يجب ألا يكون قائماً على نظام الخلايا الحزبية، بل يجب ألا يسمّى حزباً، لأن هذا مفهوم غربي غريب عن الفكر الشيعي. فالمرجعية يجب أن تكون دائماً هي الحكم الأعلى، ومصدر الشرعية، ومنبع المعرفة: إنها (الإمام) مجسّداً. وإن العلماء يتولون سلطة القيادة بإرادة الله المحددة والمباشرة، فهم بالتالي يملكون «حق قيادة البشر»[(٣)].

وبخلاف الموقف السياسي التقليدي لـ«علماء» النجف (مثلاً، موقف السيد الخوئي)، فإن موقف الشيرازي لم يكن نائياً عن السياسة. فقد عكست حججه موقف مجموعة «العلماء» الذين، من ناحية، كانوا يدركون الحاجة إلى الفعل الكفاحي ولكنهم، من ناحية أخرى، كانوا يخشون احتمال فقدان القيادة

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٨، وكذلك ٧٢ ـ ٧٣ وما يليها.

(٣) حسن الشيرازي، **الوعي الإسلامي** (١٩٦٠). وكذلك كتابه الموسوم: **كلمة الرسول الأعظم** (١٩٦٧).



والسيطرة لصالح شكل جديد من النشاط (شكل حزب سياسي) كان مطلوباً منهم أن يقوموا بشرعنته. ويختلف موقفهم أيضاً اختلافاً جذرياً عن موقف علماء آخرين (مثل أتباع السيد محسن الحكيم) الذين كانوا يقرّون بوجوب الفاعلية والتحرك ولكن بشرط اقتصارهما على الجهد التعليمي الديني. فقد كان الشيرازي يدعو إلى ممارسة نشاط سياسي شيعي شريطة أن يكون تحت الإشراف المباشر والحصري لـ«العلماء». ولعل هذا كان بمثابة دعوة مبكرة لقيام نسخة من النظرية التي أطلق عليها الخميني اسم (ولاية الفقيه).

ليس من السهل تجاهل وجود تأثير محتمل للخميني على مجادلات الشيرازي. فلقد كان الخميني في العراق منذ العام ١٩٦٣، وكانت أسرة الشيرازي أول من استقبله في النجف. فلقد كانت لهذه الأسرة نفسها صلات ببعض من تلامذة الخميني ورفاقه مثل مطهري. ومن بين الحكايات الدائرة في أوساط (منظمة العمل الإسلامي) أن الخميني، حال وصوله إلى العراق، قام بزيارة محمد الشيرازي في مقر إقامته في كربلاء، مع أن مثل هذه الزيارة الاجتماعية كانت ستُعَدّ غير مناسبة لأن الشيرازي كان أصغر سناً من الخميني. بيد أن تواضع الخميني هذا كان مؤشراً على شعوره بالامتنان لما قام به آل الشيرازي من تحريض ضد الشاه دفاعاً عن الخميني في العام ١٩٦٣. واستجابةً لهذه الالتفاتة أخلى الشيرازي لصالح الخميني إمامة صلاة الجمعة في مركز الشيرازي، وهو مسجد الإمام الحسين في كربلاء.

ومما عزز هذه الرابطة بين الشيرازي والخميني كذلك حقيقة أنه لم تكن هناك حدود لغوية أو إثنية تفصل بين الرجلين. فحتى في الثمانينات كانت لدى محمد الشيرازي لكنةٌ فارسية واضحة في كلامه العربي(١). أما الخميني فقد عاش في عزلة نسبية عن محيطه العربي. ويذكر شبلي ملاط، على سبيل المثال، بأن الخميني لم يلتق إلا بالكاد السيد محمد باقر الصدر خلال إقامته في النجف مدة ما يناهز عقداً ونصف العقد من السنين(٢).

---

(١) التقيت السيد محمد الشيرازي مباشرة في جلسات مطولة في حسينيته في قم، نيسان/ أبريل ١٩٨٢.
(٢) Mallat, (1993), p. 50.



نأى كل من حسن الشيرازي ومحمد الشيرازي بنفسيهما عن مجموعة النجف التي كانت تمارس التحريض خلال مطلع الستينات من أجل تأسيس (حزب الدعوة) وتجديد الفكر الإسلامي. وواصلا واجباتهما وأنشطتهما الدينية ـ الشعائرية في كربلاء.

جرى تجنيد مقلدي الشيرازيين بالطريقة التقليدية: حضور الصلاة، جمع الخمس، والتعبير عن الولاء الشخصي للفقيه. غير أن المجموعات أو الكتل التي شكّلاها كانت رخوةً في طبيعتها وأقرب إلى الروح التقليدية للتجمعات المتفرقة التي كانت تضم الأقارب ورفاق الحي، والتي كانت تتمحور حول شخصية دينية مركزية في رابطة شخصية مباشرة. وكانت هذه التجمعات أبعد ما تكون عن أن تشكل أية محاولة تنظيم أية حركات سياسية أو اجتماعية ذات برنامج سياسي واضح المعالم أو مجموعة منضبطة متفانية في سبيل قضية ما. بل كانت عبارة عن تجمعات محلية نشأت بصفة ردة فعل على المبادرة النجفية، أي بمثابة نوع من التأكيد على روح الجماعة المحلية المعروفة جداً في أوساط الأسر والمجتهدين المتنافسين بهدوء على الصيت والأتباع والنفوذ. ولقد عملت المنافسة مع النجف على إدامة إمكانية قيام حركة اجتماعية تكون كربلاء مقرها.

في أواسط الستينات كان برز عامل آخر ساعد في دفع هذه الإمكانية إلى الأمام خطوة أخرى باتجاه التحقق: صعود نظام حكم الأخوين عارف من ناحية، ومن الناحية الأخرى الهواء الجديد الذي استنشقه جسد (حزب الدعوة) حين مدَّ نفوذه ليتغلغل في الفراغ الذي خلّفته المعارضة السياسية شبه المُغيبة يومذاك. ولم يحدث إلا آنئذ أن قامت الدائرة المحيطة بأسرة الشيرازي بأخذ شيء من زمام المبادرة للتعبير عن الاستعداد الذاتي في أعقاب حادثة محلية، لكنها ذات أثر حاسم[١].

كان محمد الشيرازي قد أسس (الجمعية الخيرية الإسلامية) في كربلاء

---

(١) تعتمد هذه المعلومات بصورة رئيسية على رضا جواد تقي، عضو المكتب السياسي لـ(منظمة العمل الإسلامي) آنذاك.



في العام ١٩٦٢. وكما يوحي الاسم، فقد كانت الجمعية معنية بصورة رئيسية بالأعمال الخيرية ونشر التربية الإسلامية، غير أنها كانت كذلك وسيلة لبناء شبكات الوكلاء. فقد كان السيد مرتضى القزويني مسؤولاً عن الجمعية نيابة عن الشيرازي. ولقد شعر مؤيدو (الدعوة) وأنصاره، وهم يوسّعون قواعدهم في غضون ذلك، بما يكفي من الثقة لتحدي نفوذ الشيرازي في الجمعية. وفي اجتماع عقد لتجديد قيادة الجمعية في أواسط الستينات، فاز صدر الدين الشهرستاني، وهو من مؤيدي (الدعوة) افتراضاً، بدعم الأغلبية وأصبح رئيساً للجمعية، الأمر الذي كان مصدراً لشعور أسرة الشيرازي ووكيلهم القزويني بعدم الارتياح. فكان أن نشأ انقسام فاقمته حملة تأجيج مريرة. فانقسم المثقفون والناشطون في كربلاء إلى معسكرين جماهيريين متنافسين، معسكر الشيرازي ومعسكر (الدعوة). واندلعت اشتباكات بالأيادي في الشوارع ونقاشات حامية تعيد إلى الذاكرة في جزءٍ منها الصدامات بين المدرستين (الأصولية) و(الأخبارية) في القرن التاسع عشر.

كان معسكر الشيرازي يعمل تحت شعار (لا للحزبية. نعم للمرجعية). أما (الدعوة) فقد كان عمله التحريضي يتم تحت شعار (الحزبية في خدمة المرجعية). ولقد امتد الانقسام الإيديولوجي/ العقائدي/ المديني/ الأسري ليلقي بظلاله على ميدان الشعائر، فصار آل الشيرازي يتهمون «أفندية» (الدعوة) بمعارضة الممارسة الشعبية لجلد الذات (الضرب بالسلاسل) و«تطبير» الرؤوس في مواكب عاشوراء. فكان أن استجابت قطاعات من الكربلائيين إيجابياً بعد أن أججتها تحريضات آل الشيرازي.

لقد كانت مشاعر التحاسد القديمة بين كربلاء والنجف عناصر جوهرية في الحملة المعادية لـ(الدعوة). فنُفِخَت الروح من جديد في الاتهامات القديمة ضد النجف وأُلقيت في معمعان المعركة. ومن الجدير بالذكر أن ظاهرة التنافس الصريح ما بين بعض المدن والبلدات المتجاورة في العراق لها تأريخ طويل، كما هي الحال بين مدينتي أربيل والسليمانية الكرديتين، أو بين بلدات عانه وراوه أو وهيت السنية. وكان عالم الاجتماع العراقي علي الوردي قد



أطلق على هذه العصبيات القديمة اسم عصبية البلدة. وهو يعزو العصبيات المحلية إلى وجود خطر خارجي والحاجة إلى الدفاع عن المدينة ضد الغارات أو الهجمات الحربية التي تشنها القبائل البدوية[1]. وتتعزز عصبيات البلدات بدرجة أكبر باختلاف الأصول القبلية للبلدات، أو بسبب التنافس التجاري. وفي حالة كربلاء والنجف والكاظمية كانت هنالك على الدوام تنافسات وخصوصات قوية في عدد من الحقول: حول مقر المرجعية، دفن الموتى، السياحة الدينية (الزيارات)، التعليم الديني، وما شاكل ذلك. ويؤكد الوردي على أن الشيعة في الكاظمية اعتادوا أن يطلقوا على أنفسهم في المواكب الحسينية اسم «أولاد موسى»، أي أولاد الإمام موسى الكاظم المدفون هناك، بينما يسمي النجفيون أنفسهم «أبناء علي». وكانوا يصفون المعارك التي تنشب بين المجموعتين بكونها «معركة بين أبناء علي وأبناء موسى»، مستخدمين المصطلح الأبوي البطرياركي ـ القبلي لتمثيل عصبيات البلدات المحلية المتنافسة[2].

وفي السياق الجديد، راح الزعماء الشيرازيون يذكّرون الكربلائيين بحقيقة أن كربلاء، لا النجف، هي التي كانت ضحية غزوات محاربي الصحراء الوهابيين في القرن التاسع عشر وذلك، على حد تعبير المحرضين الموالين للشيرازي، لأن النجف لم تكن تشكل أي تحدٍّ للوهابية. ثم إن كربلاء، لا النجف، هي التي تحدّت البريطانيين، وإنها كانت ذات طبيعة ثورية بينما كانت النجف ذات ميول تصالحية. كما كان يشار إلى مثال آية الله كاظم يزدي، النجفي، وتعاونه مع البريطانيين في العام ١٩١٨. فالنجف، استناداً إلى ما كانت هذه الحملة الدعائية تزعم، غارقة في تفاصيل «علم الكلام» والفقه، دون أن تولي أي قدر من الاهتمام للسياسة أو لهموم الناس اليومية، وأن النجف كانت على الدوام تخفي ضعفها وموقفها التساومي خلف ستار من

(١) الوردي (١٩٩١)، المجلد ١، ص٢١ ـ ٢٢.
(٢) الوردي، المصدر نفسه، ص٢٢ ٢٣؛ انظر أيضاً:
Heine, Al Rafidayn, Band III, 1995, pp. 7-17.

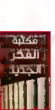


النقد الموجه إلى كربلاء حول معرفتها السطحية، زعماً، بـ«علم الكلام» والفقه أو حول محدودية آفاقها الفكرية. وتستمر هذه المحاجة، بشيء من الاعتداد بالنفس، بقولها إن الفقه و«علم الكلام» في كربلاء كانا على الدوام يتناولان قضايا ومعضلات يشعر بها أو يعاني منها «العلماء»، بدلاً عن الخوض في سفسطات لا صلة لها بالواقع كما درج عليه أسلوب النجف.

في هذه المحاجات وفي غيرها، كانت الروح المحلية تُقْحَم لخدمة الصراع على النفوذ بين رجال الدين القائم على أساس عصبية الأسرة أو على أساس عصبية البلدة، المستور بحجاب خفيف. ولقد أدت الحملة إلى خلق حركة قوية جداً في الواقع. ففي عاشوراء في العام ١٩٦٥ (الذي صادف أواسط أيار/مايو)، جرى تحريض مجموعة من أتباع الشيرازي المتحمسين يحملون «القامات» لمهاجمة مقر إحدى الجمعيات الخيرية التي كانوا قد خسروا رئاستها لصالح منافسيهم. فقام المهاجمون بتحطيم الأثاث وتدمير كل ما كان في مستطاع أيديهم أن تطاله. وكانت الحركة التي أطلقها الشيرازي على درجة من القوة بحيث تغلبت على جيب (حزب الدعوة) في كربلاء وترسخت أسرة الشيرازي في موقعها الأسمى. فبرز محمد الشيرازي وحسن الشيرازي بصفتهما زعيمي دوائر رجال الدين في كربلاء بعد أبيهما المشهور، الراحل السيد مهدي الشيرازي الذي كان زعيم المدينة الروحي، أو جدهما محمد تقي الشيرازي الذي كان قد تولى موقع «المرجع المطلق» فترة وجيزة قبل وفاته في العام ١٩٢٠.

لقد أفرزت الحملة المناوئة لـ(الدعوة) مجموعات متفرقة من الأتباع المخلصين المتحدين. ونتيجةً لاجتماعاتهم في الحسينيات أو المساجد، شرع في التبلور شكل ما ابتدائي من تنظيم بلا اسم. ولغرض إضفاء صفة الديمومة أُطلق عليهم اسم (الهيئات). لكنها لم تكن كيانات تقليدية بل كانت أشبه ما تكون بخلايا حزبية منظمة ومستدامة. وكانت الدروس الوعظية مقتصرة على التربية الإسلامية العامة ضمن روحية خصوصية شيعية ضيقة.

ومع اقتراب نهاية العام ١٩٦٨ برزت شخصية جديدة لتضفي على هذه



النواة الغامضة سمة أكثر ثباتاً ـ محمد تقي المدرسي، الذي رمز قدومه إلى صعود جيل جديد أكثر انفتاحاً على الأفكار الجديدة والمعضلات الجديدة والآفاق الجديدة. ويعزى هذا الانتقال من التجمع التقليدي الذي يتّسم بالولاء إلى إنشاء جهاز منظم يدعى (الحركة) إلى ما اتصف به المدرسي من مهارات تنظيمية ومواهب وطموحات سياسية. فكان المدرسي، المولود في العام ١٩٤٥ في عائلة من «السادة» يعتمد على رعاية الشيرازي بصفته خاله، وهي حالة شبيهة بحالة الصدر في العام ١٩٦٠. وكان عمره عشرين عاماً حينما اندلع الصدام بين (الدعوة) والشيرازي في كربلاء، ويبدو أنه قد أدرك طبيعة القدرات التي كان بالإمكان استمدادها من إيجاد ماكنة تنظيمية قوية وراسخة من الأتباع المتفانين ومن رفض خاله لمفهوم العمل الحزبي بدلاً عن رفضه لواقع هذا العمل. ونظراً لأنه كان على تواصل أوسع مع زملاء من جيله هو، فقد كان أشد ميلاً نحو العمل والتنظيم السياسيين.

كانت (الهيئات) الدائرة في فلك الشيرازي من بنات أفكار المدرسي إلى حد بعيد. وهكذا وجهت هذه الدوائر الشبيهة بالخلايا لكي تعقد اجتماعات منتظمة لتبحث في الشؤون العامة وتدرس الأدبيات الإسلامية التي ألفها آل الشيرازي وغيرهم. وبقيت هذه المجموعات بلا اسم حتى أوائل السبعينات حينما أدت الضغوط التي مارسها مختلف الأعضاء إلى أن يصار إلى مناقشة هذه المسألة بشكل متكرر. فاستخدمت عدة أسماء: (الحركة المرجعية)، (حركة الرساليين) أو (الطلائع). وكما تبين هذه الأسماء، فقد جرى عن وعي تجنب كلمة (حزب). وفي النهاية اختار المدرسي كلمة (الحركة)، وذلك ترضيةً لحاجته إلى وجود جهد مستدام أو لوجوب تجنب ما تحمله كلمة (حزب) من دلالات ضمنية غير مقبولة. أما من الناحية السياسية، فقد بقيت المجموعة بلا أهداف وبنيتها القيادية بلا شكل محدد.

أثناء حكم الأخوين عارف، كان آل الشيرازي يتعرضون إلى معاملة قاسية بصفتهم أجانب؛ أي من الفرس. وفي هجوم طويل شنه محمد الشيرازي ضد القومية العربية، التي يصفها على أنها «أداة غربية زرعت لتقسيم المسلمين»



يسترجع كيف أنه حرم من تأشيرة إقامة على يد «القوميين»[١]. بيد أن المجموعة لم تشتبك في أي صدام مع نظام حكم عارف. ولكن، مع صعود حزب البعث في العام ١٩٦٨ نشأ وضع جديد. وكنا قد شخصنا عاملين متشابكين: العلمنة والصراع الإقليمي بين العراق وإيران، وهما العاملان اللذان أضرا بطبقة رجال الدين ومدن العتبات المقدسة. فجرى اضطهاد شخصيات قيادية في (الحركة)، واعتقل حسن الشيرازي مدة سبعة أشهر في (قصر النهاية) في ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، ثم نقل إلى سجن بعقوبة وبعد ذلك أُبعد إلى خارج البلاد. وكان اعتقاله جزءاً من حملة أوسع شنت على أسرة الحكيم والمرجعيات عموماً. فأقام في لبنان، أما شقيقه محمد الشيرازي فإنه، إزاء تعرضه للضغط من أجل أن يذعن للنظام مقابل منحه الجنسية العراقية، اختار أن يترك كربلاء إلى الكويت حيث قام بتحويل مسجد (جنيد القار) إلى (حوزة) ومقر له.

كان اعتقال حسن الشيرازي ومغادرة أخيه محمد قد منحا محمد تقي المدرسي مجالاً أوسع وأكثر حرية للعمل والتنظيم. فنشرت (الحركة) شبكاتها خارج العراق، إلى السعودية والبحرين والكويت وعمان ولبنان وإيران، بل حتى إلى أفريقيا حيث تزدهر حياة الشيعة اللبنانيين ويعمل ملاليهم على كسب الأفارقة إلى الإسلام الشيعي[٢]. غير أن طبيعة (الحركة) كانت لا تزال مزدوجة، أي أنها كانت ذات غايات سياسية ودينية في آن واحد. لكن ملاحقة «المجتهدين» الشيعة وإعدام قادة (الدعوة) في العام ١٩٧٤ نقلا اندفاع (الحركة) من الوعظ العام إلى مناقشة موضوعات حول انتهاج سبيل العمل السياسي، مثل الكفاح المسلح. ولقد عملت ظروف معينة على انتشار هذا الميل الجديد. فبينما كانت لـ(الحركة) صلات براديكاليين إيرانيين في لبنان مثل محمد منتظري[٣]، أو مع مقاتلي حركة أمل الشيعية اللبنانية (الذين كانت

---

(١) الشيرازي، محمد (بلا تأريخ)، **القوميات**، ص٥، ٦٦ ـ ٦٧؛ نفسه (١٩٨١)، **إلى حكومة ألف مليون مسلم**، ص١٧ ـ ١٩.

(٢) (مؤسسة الخوئي)، مقابلات.

(٣) الكاتب، مقابلة.



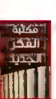
راديكاليتهم في تزايد يومذاك)[١]، فإنها أصبحت على اتصال مع نشطاء شيعة ذوي تنظيم وتسليح جيدين في لبنان.

كما أن النموذج الذي كانت تقدمه المنظمات الراديكالية الفلسطينية العاملة في لبنان وتأثيرها كان على درجة كبيرة من التأثير. فقد كانت لمنتظري و(حركة أمل) علاقات وثيقة مع حركة (فتح) بقيادة ياسر عرفات التي كانت تمد مقاتلي (أمل) بالمساعدات. وكان هؤلاء النشطاء، فضلاً عن حصولهم على المأوى، يتعرفون على مختلف تكتيكات حرب العصابات الأمريكية اللاتينية التي طبقت في كوبا وبوليفيا وفيتنام. بيد أن عدد المتدربين كان قليلاً: ١٨ ـ ٢٠ متدرباً في كل دورة. لكن نوعية الأفراد كانت عالية من حيث روح التفاني والولاء. ولم يكن لمشروع التدريب العسكري أية أهداف تكتيكية أو استراتيجية مباشرة، بل كان جزءاً من فكرة غامضة حول إقامة نمط ما من أنماط المقاومة، بشكل ما، في مكان ما، ضد نظام حكم البعث في العراق، وربما في أماكن أخرى. كما ظهر للعيان تحول تدريجي جديد في مجال التثقيف. فقد تمّ تعريف المقاتلين بسيد قطب (مؤلف **«معالم في الطريق»**) ومحمد الغزالي، وكان كلاهما من الجناح المتطرف لحركة الإخوان المسلمين المصرية وكان لديهما شيء مشترك واحد في الأقل: رفض الحكام القوميين الراديكاليين، وعزلهم، والكفاح ضدهم[٢]. ويبدو أن الكوادر القيادية لـ(الحركة) الشيرازية استمدت طاقتها الجديدة من هذه المصادر الإيديولوجية الإسلامية، ومنها استعارت الأفكار المؤيدة لموقف (الحركة) المبكر، المتشرب بشيعيته، الرافض لنظام حكم البعث وإيديولوجيته العلمانية. فأقدمت (الحركة) على اتخاذ خطوات هامة في اتجاه العمل السياسي الشيعي في العراق وفي بلدان أخرى.

---

(١) Picard, Elizabeth, (1993); See also, Norton, pp. 156-78, and Cobban, in Cole and Keddie (eds) (1986), pp. 137-55.

(٢) للاطلاع على أفكار سيد قطب حول الناصرية والقومية، انظر:
Sivan, (1985), pp. 21 and passim, 28-32; Kepel, (1985), ch. 2, pp. 37-67.



ومن المثير للاهتمام ملاحظة الفروق بين (الحركة) الشيرازية و(الدعوة) من حيث الإيديولوجيا والتنظيم والتوجه. فقد أنجز (حزب الدعوة) عملية تحديث إيديولوجي ـ فكري قبل أن يقيم له تنظيماً حديثاً على أرض الواقع، واستغرقت هذه العملية ما يقرب من عقدين من الزمان. وبالمقابل، فإن (الحركة)، التي أصبحت في ما بعد (منظمة العمل الإسلامي)، قامت بتثوير بناها التنظيمية التقليدية قبل شروعها بإحداث أي تجديد إيديولوجي. وبخلاف كتابات الصدر، على سبيل المثال، فإن منشورات (الحركة) في السبعينات كانت تتمحور حول العقائد الشيعية التقليدية، كما سوف نرى في الجزء الخاص بالإيديولوجيا.

وبينما كان الجهد الفكري لـ(الدعوة) يهدف إلى إنتاج نوع ما من الفكر الإسلامي الشامل فإن مفهوم (الحركة) كان شيعياً وتقليدياً صرفاً. إذ كان جهد (الدعوة) موجهاً على العموم ضد الغرب، ولكن بوجه خاص ضد الشيوعية. أما جهد (الحركة) فإنه كان موجهاً ضد الفكر الوحدوي ـ العربي القومي. وبينما بدأ (الدعوة) عمله بصفته حركة تربوية ـ تعليمية لتغيير الأفكار من دون الانغماس في العمل السياسي، فإن (الحركة) أو (منظمة العمل الإسلامي)، كانت منذ البداية تتوجه إلى العمل السياسي. وأخيراً، بينما كان (الدعوة) ينكأ جراحه التي تسبب فيها نظام حكم البعث، بقيت (الحركة) متماسكة تقريباً. وهكذا، فحينما بثت الانتفاضة الإيرانية في ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ روح الحماسة في (حزب الدعوة) والصدر ليتخذا موقفاً متحدياً لنظام البعث سابقاً لأوانه، كانت (الحركة) هي المجموعة الوحيدة المستعدة للقيام بأعمال سياسية عنيفة، مثل محاولة اغتيال وزير الخارجية الأسبق طارق عزيز. ولم يحدث إلا بعد الثورة الإيرانية أن تسمّى الجسم الرئيسي لـ(الحركة) باسم (منظمة العمل الإسلامي)[1]. غير أنها بحلول ذلك الوقت كانت قد أصبحت حزباً سياسياً حديثاً بالمعنى الدقيق للكلمة.

---

(١) إن المدرسي كاتب ومحاضر خصب الإنتاج، ولهذا فإن مؤلفاته كثيرة. راجع قائمة المصادر والمراجع.



والآن، سنقوم بعرض ودراسة سيرورة هذا التحول النهائي نحو الراديكالية التي حولت المجموعات القديمة وخلقت مجموعات جديدة.

الجدول ١٢/ ١:

تشكيلة المكتب السياسي لـ(منظمة العمل الإسلامي) في ثمانينات القرن العشرين

الاسم	تأريخ الميلاد	المدينة	التعليم	المهنة	ملاحظات
محمد تقي المدرسي	١٩٤٥	كربلاء	رجل دين	مجتهد	الرئيس
محسن الحسيني	١٩٤٤	كربلاء	رجل دين	كادر حزبي	نائب الرئيس
نزار حيدر	حوالى ١٩٥٠(*)	كربلاء	بكالوريوس	اقتصادي	المكتب السياسي
نوري الأمين	حوالى ١٩٥٠(*)	كربلاء	تعليم ثانوي	تاجر	المكتب السياسي
عبد الله الموسوي	حوالى ١٩٥٠(*)	بغداد	بكالوريوس	مهندس	المكتب السياسي
إبراهيم المطيري	حوالى ١٩٥٠(*)	كربلاء	بكالوريوس	مهندس زراعي	المكتب السياسي
جواد العطار	حوالى ١٩٥٠(*)	كربلاء	بكالوريوس	اقتصادي	المكتب السياسي
رضا جواد تقي	١٩٥٥	كربلاء	بكالوريوس	مهندس كيماوي	المكتب السياسي

(*) إن تواريخ الميلاد المؤشرة بعلامة النجمة تقع بين ١٩٥٠ و١٩٥٥ حسب تقديرات المصادر التي لم تستطع تقديم تفاصيل دقيقة.

إن محتويات هذا الجدول مستقاة بصورة أساسية من معلومات قدمها عضو المكتب السياسي رضا جواد تقي المقيم في لندن وقتذاك. كما أخذت بعض التفاصيل من (**الصحافة تحاور العلامة المدرسي**)، دار البصائر للنشر، طهران، ١٩٨٥، الطبعة الأولى، ص٣٣ ـ ٩٧.





الفصل الثالث عشر

التجذر الراديكالي: ١٩٧٩ ـ ١٩٨٢

العامل الإيراني

إن الانتفاضة الثورية في إيران خلال العام ١٩٧٨ والنجاح المدوي للثورة في شباط/ فبراير ١٩٧٩ غيّرا المشهد السياسي في الشرق الأوسط تغييراً جذرياً، وكان لهما تأثير عميق في العلاقات الإقليمية وفي التطورات الداخلية في دول الجوار. وكان العراق من بين أكثر الدول تأثراً[١]. وفي هذا المفصل

---

(١) جرى التركيز بقدر كبير على الاعتبارات الجغرافية والإقليمية للحرب العراقية ـ الإيرانية، بيد أن العامل الحاسم هو الاستقرار الداخلي وأمن نظام الحكم. راجع: Muhsin, Harding and Hazelton, in CARDRI, 2nd impression, (1990), pp. 229-30; Marr, (1985), pp. 292-3.
ولعل أفضل دراسة للتمييز بين أمن نظام الحكم وعوامل بناء الأمة في الحربين العراقيتين (١٩٨٠ و١٩٩١) هـي: Mohamedou, (1998), pp. 104-5; El-Shazly, (1995), pp. 60-7, and chapter two, pp. 69-85.
وللاطلاع على وجهة نظر جغرافية وإقليمية ودولية أوسع، انظر: Maull and Pick (eds), ch. 5, pp. 45-59; O'Ballance, E., pp. 25-9; Cordesman, A. H. and Wagner, A. R., (1990), pp. 14-5, 29-33.
ولقد قام هاليدي، في: Halliday, F., in Cole and Keddie (eds), (1986), pp. 96, 102 and passim.
بتحليل السياق الإيراني. وللاطلاع على المشهد العراقي الداخلي ذي الصلة، انظر: عبد الجبار (١٩٩٥)، الفصل ٦، ص١٣٥ ـ ١٥١؛ Jabbar, (1995), chapter 6, pp. 135-51; Tripp, C., in Hopwood, Ishow and Koszinowski (eds), (1993), pp. 91-115.
وللاطلاع على المنظور العراقي الرسمي، انظر: Aziz, Tariq, (1981), pp. 9-10, 14-9



التأريخي برزت الحركات الإسلامية الشيعية العراقية بصفتها المتحدّي الجديد لنظام حكم مكين. وسرعان ما تحولت هذه الحركات من أنشطة وعظية تُمارَس في الخفاء إلى كفاح جماهيري سياسي يمارس في العلن وإلى حرب عصابات داخل المدن. ولقد كان تأثير الثورة الإيرانية بصفتها مثالاً ونموذجاً تأثيراً حاسماً في إحداث هذه التحولات.

الواقع أن التململات الثورية في إيران الشاه فاجأت كلاً من المعارضة الإسلامية الشيعية ونظام الحكم في العراق على حدٍّ سواء[١]. وبدت التفاعلات المتسلسلة، اعتباراً من حوادث الشغب في مدرسة (الفيضية) في ربيع العام ١٩٨٧ وإضرابات البازار ثم عمال النفط والمظاهرات الجماهيرية في الشوارع، في نظر قادة البعث الحاكم تململاً وقتياً وعقيماً[٢].

ولأجل تطمين أعضاء الحزب والرأي العام نشرت جريدة **(الثورة)** الناطقة الرسمية باسم حزب البعث مقالاً افتتاحياً في أواخر أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨ مصحوباً بتعميم حزبي داخلي يقلّل من أهمية الاضرابات ويتنبأ بفشلها في إحداث أي تغيير. «إن الجماهير سوف تتعب» من الإضرابات سواءً تلك التي يقوم بها العاملون في البازار أو في سلك الخدمة المدنية. وتوقعت الجريدة بأن استعادة الوضع الطبيعي لم تكن سوى مسألة وقت[٣]. ولقد عبّر هذا الرأي

---

(١) مقابلات مع حامد الجبوري، موفق الربيعي، سامي العسكري، وآخرين.

(٢) للاطلاع على سرد زمني للأحداث الثورية بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٩، انظر:

Fischer, op. cit., pp. 184-213.

(٣) عبرت الحكومة وقادة حزب البعث عن الرأي نفسه في مختلف الاجتماعات التي عقدت مع الحزب الشيوعي العراقي في تلك الفترة. وكانت افتتاحية (الثورة) المذكورة أعلاه بمثابة رد على افتتاحية سابقة نشرتها جريدة (طريق الشعب) التي كان يصدرها الحزب الشيوعي العراقي، وهي الافتتاحية التي رحبت بالحركة الجماهيرية الإيرانية وقالت بأن النجاح والآفاق مرهونة بالسؤال المحوري حول من سيهيمن القيادة للحركات العفوية في ظاهرها: «البازار الليبرالي» أم «المعارضون الدينيون من صغار البورجوازيين» (الذين أطلق عليهم الشاه اسم «المعمَّمين الحمر») أم اليسار، أي حزب (توده) والمجموعات الأخرى. وآنذاك لم يكن اسم الخميني قيد التداول بعد، وكان تعبير «البورجوازية الصغيرة الدينية» يشير إلى التيار الذي يمثله آية الله شريعتمداري الذي أصدر عدة بيانات عامة تدعو إلى استعادة دستور (المشروطة) للعام ١٩٠٦.

عن الشكوك في إمكانية استمرار الحركة الجماهيرية ضد ماكنة الدولة العسكرية والسيطرة ذات التنظيم الجيد[١]، وعكس ذهنية وخبرة محرريها، الذين كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بأسلوب انقلابات القصر التآمرية، لا بأسلوب التحرك الجماهيري العفوي. فبالنسبة إليهم كانت المبادرات النخبوية (سواءً كانت عسكرية أم غير عسكرية) هي العامل الحاسم، إنما العامل المفقود. وحينما انتصرت الحركة الجماهيرية الإيرانية (وهي الأولى من نوعها في بلد نام)[٢]. تحولت قيادة البعث إلى الطرف الأقصى المضاد. فلقد خشي البعثيون من تكرار السيناريو الإيراني في العراق نفسه. وعبر صدام حسين عن ذلك بجلاء في مناسبات شتى. ففي شباط/فبراير ١٩٨٠، أكد على هذه الهواجس:

> . . . ما لم يظهر العراقيون ولاءهم لدولة عراقية على وجه التخصيص، فإن البلاد سوف تقسم إلى ثلاث «دويلات»: واحدة عربية سنية، وأخرى عربية شيعية، وواحدة كردية[٣].

وفي محادثة مع الرئيس المصري حسني مبارك اعترف صدام حسين بأن خطر إيران الإسلامية على العراق كان أعظم من خطر إسرائيل، وذلك لأن إيران ـ بخلاف إسرائيل ـ كانت تملك سلاحاً إيديولوجياً قادراً على تدمير العراق سواء لجهة النظام السياسي أم لجهة بناء الأمة[٤]. ولعل بعض أوجه التشابه بين نظامي الحكم الشاهنشاهي والبعثي قد عزز هذا المفهوم. فكلاهما قائم على نظام حكم الحزب الواحد («راستاخيز» والبعث)، ولكليهما اقتصاد مركزي ريعي قائم على النفط، ولكليهما مؤسسة دينية متمردة، وفي كليهما حركات يسارية وكردية متمردة فعلياً أو تنطوي على إمكانيات ثورية. وبطبيعة

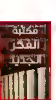
---

(١) نقل هذه المعلومة قادة شتى في الحزب الشيوعي العراقي: ثابت حبيب العاني، ورحيم عجينة، وآخرون.

(٢) Halliday, op. cit. p. 89 للاطلاع على تحليلات الثورة، انظر: Halliday (1996) pp. 53 - 67.

(٣) Tripp, op. cit., p. 99.

(٤) Jabar, F., in Bersheeth and Yuval-Davis (eds), (1991), pp. 211-18; Tripp, Ibid.



الحال، فإن أوجه التشابه هذه لا تأخذ في الاعتبار الفروق البنيوية بين المنظومتين الاجتماعية والسياسية[١].

وهكذا، وقع العراق فريسة الخوف من الأثر الذي يتركه المثال الإيراني، ولهذا فإنه أحنى رأسه للضغوط التي مارسها الشاه بغية فرض الرقابة على آية الله الخميني، من ثم إبعاده عن مقر إقامته في النجف.

لم يكن الخميني حتى تلك اللحظة قد حظي بأي اعتراف في العراق إلا من دائرة ضيقة من رجال الدين في العتبات المقدسة. أما علاقاته مع الحكومة العراقية فقد كانت فاترة. ومنذ قدومه إلى العراق أثناء حكم الرئيس عارف في العام ١٩٦٤، أمضى حياة هادئة على ما يبدو. وفي أوائل السبعينات تعاونت الحكومة مع بعض مساعديه خلال فترة توتر العلاقات العراقية ـ الإيرانية في تلك الأثناء. وكان أحد هؤلاء هو الشيخ محمود الذي كان يعمل في القسم الفارسي في الإذاعة في بغداد[٢]. أما بعد توقيع (اتفاقية الجزائر) في العام ١٩٧٥، فقد تمّ تعليق التعاون مع مساعدي الخميني ووضع المنشقون من رجال الدين الإيرانيين تحت المراقبة المشددة. وفي مقابل ذلك أقدمت الحكومة الإيرانية على اتخاذ خطوات مماثلة لصالح العراق، حيث تمّ فرض قيود مشددة على قياديي (الدعوة)، بل اعتقلت بعضاً منهم (مثل محمد مهدي الآصفي)[٣]، الأمر الذي جعلهم يغادرون ملاذهم الاعتيادي، إيران، ويلجأون إلى الكويت.

ولا بد أن هذا قد سمّم علاقات الخميني بالبعث. فلقد كان ترحيله الفظ من العراق بناءً على طلب الشاه، في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٨ جزءاً من المعاهدة الأمنية بين العراق وإيران. وكان مبعوث إيراني خاص هو الذي نقل طلب الشاه إلى حامد الجبوري الذي قام بدوره بإشعار نائب رئيس مجلس

---

(١) CARDRI, op. cit., pp. 229-30.

(٢) مقابلة مع الوزير الأسبق حامد الجبوري الذي أكد أن محمود كان يتسلم راتباً شهرياً قدره سبعون ديناراً عراقياً.

(٣) المؤمن (١٩٩٣)، ص١٤٥.



قيادة الثورة بذلك. فتمت مرافقة الخميني إلى الحدود الكويتية حينما وصل طلب آخر من الشاه يرجو فيه الإبقاء عليه تحت رقابة مشددة في بغداد بيد أن الجهات العراقية لم تستجب لهذا الطلب[١]. غير أن الخميني اضطر إلى العودة إلى بغداد، فكان أن أدت الدعاية المصاحبة لعودته هذه إلى جذب اهتمام قطاعات من الرأي العام العراقي بوجوده ومكانته. وحينما أمضى الليلة في عتبة الكاظمين المقدسة، تدفق المئات من النشطاء الإسلاميين الشيعة والناس العاديين لمحاولة رؤيته والإعراب عن تمنياتهم له برحلة آمنة إلى فرنسا في ٦ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٨. وكان من بين هؤلاء شخصيات قيادية وناشطون من (حزب الدعوة).

تنامي الكفاح

أحس قادة الفرع العراقي من (حزب الدعوة)، وجلّهم من الدنيويين (أي غير المعممين)، الموجودون في معظمهم في بغداد، أن ثمة لحظة تأريخية في طور التكوين، وقرروا، في وقت ما في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨، أن يجسّوا نبض موقف «العلماء» في النجف. فقام وفد من الناشطين والمثقفين البارزين (الدكتور حسن رجائي، الدكتور حسين الشهرستاني، مهدي صالح الأديب، وربما آخرين)[٢] بزيارة السيد باقر الصدر في النجف. وعكست هذه الزيارة المسعى الهادف إلى البحث عن قيادة بارزة لكامل الشيعة. وجاء هذه الاختيار لعدد من الأسباب. فأولاً، كان الصدر أحد المؤسسين السابقين لـ(الدعوة)، وثانياً، كان هو الشخصية القيادية العربية ـ وبالتالي العراقية ـ

---

(١) مقابلة مع حامد الجبوري، وفيها يصف مدى الغضب الذي انتاب مسؤوله (النائب وقتذاك) صدام حسين من جراء هذا الطلب الذي، لو كان قد استجاب له، لكان من شأنه أن يغير وجه التأريخ. ويقول الجبوري إن صدام حسين أجاب غاضباً: «هل نحن موظفون لديه [لدى الشاه]؟ يوماً يقول: دعوا الخميني يذهب. وفي يوم آخر: لا تدعوه. أبعدناه، [الخميني] خارج بغداد، وسيبقى خارجها».

(٢) ث.د.، المجلد ٤، ص١٦٦ ـ ١٧٠، ١٧٢ وما يليها. ويشير المؤمن، في المصدر المذكور، إلى محاميهم السيد حسن شبر بصفته مسؤولاً عن التواصل مع الصدر. ويُذكر اسم شخص آخر في هذه الرابطة، هو عبد الحميد عباسية (لعله اسم حركي)، ص١٦٠.



الوحيدة في الهرم المقدس. وثالثاً، كان الخوئي، وهو «مرجع التقليد» الأعلى آنذاك، تقليدياً نائياً عن السياسة، ولم يكن متحدراً من سلالة عراقية[1]. وكان كلا الجانبين، أي وفد (الدعوة) والصدر نفسه، يريان وجوب التزام الحذر وضبط النفس واليقظة. بل إن الصدر عبّر عن تحفظاته نظراً لـ«مرتبته الوسطى» المعروفة في أوساط رجال الدين في النجف من حيث النفوذ والموارد. ثم إن الشكوك كانت تساور الصدر حيال إمكانيات (حزب الدعوة) واستعداداته. فاستناداً إلى أحد قياديي (الدعوة)، أوضح الصدر أنه كان بحاجة إلى ما لا يقل عن سنتين أو ثلاث سنوات قبل أن يستطيع إتمام «استكمال بناء مرجعيته». وانتهى الاجتماع بتوصية تدعو إلى اللقاء والتشاور بصورة منتظمة مرة كل ثلاثة أشهر[2].

لم يكن الوفد يمثل (القيادة العامة) لـ (الدعوة) بل كوادر من (فرع إقليم العراق). فقد كان أعضاء (القيادة العامة) مشتتين في أقطار مختلفة في المنطقة: فقد كان السبيتي في الأردن، والكوراني في لبنان أو الكويت، والآصفي في الكويت، والعسكري في إيران. (انظر الجدول ١٤/٦ حول قيادة الدعوة). ولم يكن هناك سوى حسن شبر الذي كان يفترض، تخميناً، أن يكون هو المسؤول عن (الدعوة) في العراق بعد إعدام صاحب الدخيل ثم عارف البصري في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٤.

إن الاجتماع الذي ضم الحزب والمرجع، أي الجامع بين رجال الدين والعامة، أي الدنيويين، وهو الأول من نوعه في غضون عقدين من الزمان تقريباً، ما كان ليخطر ببال أحد لو لم يكن دور رجال الدين قد ترسّخ بصورة واضحة للعيان في الانتفاضة الإيرانية. وقبل أن يحين موعد عقد الاجتماع الثاني بوقت طويل شهدت الأحداث تحولاً سريعاً حينما حلّ الخميني في طهران قائداً منتصراً للثورة.

---

(١) انظر على سبيل المثال ث.د. المجلد ٢، ص٤٦٣ ـ ٤٦٤؛ أو ث.د.، المجلد ٣، ص١٥٨؛ المجلد ٣، ص١٦٣ ـ ١٦٦؛ المجلد ٣، ص٣٤٧؛ المجلد ٤، ص٧٨ ـ ٨١.

(٢) موفق الربيعي، مقابلة.



ويبدو أن الصدر، لا (الدعوة)، هو الذي بادر إلى تنحية بعض الحذر جانباً. فاحتفالاً بانتصار آية الله الخميني أعلن الصدر عطلة لمدة ثلاثة أيام اعتباراً من ١١ شباط/فبراير ١٩٧٩ في (حوزة) النجف. وفي اليوم نفسه نُظّمت مسيرة سلمية انطلقت من (مسجد الخضراء) بعد صلاة العشاء رفعت خلالها صور الخميني. فقامت قوات الأمن بتفريق المسيرة بالقوة واعتقلت عدداً من طلاب الحوزة. وفي اليوم التالي طوقت قوى الأمن (مسجد الخضراء) للحيلولة دون قيام أي تحرك. ولقد أدت مظاهرة (الخضراء) إلى ما يمكن أن يطلق عليه، من باب التورية، اسم «تراجيديا الأخطاء». فلقد عدّها (الدعوة) عملاً تصعيدياً مقصوداً من جانب الصدر، بينما اعتقد الصدر نفسه بأنها كانت من صنع (حزب الدعوة). أما في الحقيقة فإنها لم تكن هذا ولا ذاك. فقد كانت مبادرة عفوية قام بها أفراد كانوا أعضاء في (الدعوة) وتلاميذ في (الحوزة). وكانت المظاهرة، استناداً إلى أحمد كبه، أحد المشاركين، مناقضة لتعليمات (الحزب)[١].

كان (مسجد الخضراء) موقعاً تجري فيه صلاة الجماعة التي كان يؤمها آية الله الخوئي. وكان التكتيك يتمثل في إسدال الغطاء على المحركات الأصلية للمسيرة وإضفاء دلالة دينية عامة عليها. وقد تنصّل (جهاز المرجعية)، وهو عبارة عن حاشية فضفاضة البنية للسيد الخوئي، بنفسه عن المسيرة تفادياً للمساءلة[٢].

ومع أن المظاهرة لم تكن من صنع الصدر، فإن توسطه في سبيل إطلاق سراح طلبة الحوزة المعتقلين ورّطه بصورة أكبر. كما مورس على الخوئي ضغط من الرأي العام المحلي لكي يتدخل[٣].

---

(١) المؤمن، المصدر المذكور، ص١٤٧؛ جعفر، المصدر المذكور، ص٥١٩. إن طالب الدين الذي قام بالمبادرة يدعى أحمد كبة، وقد اعترف في مقابلة مع الملا علي أصغر جعفر، حسب قول المصدر، بأنه تصرف على النقيض من تعليمات الحزب حينما حرض الآخرين على المسيرة.

(٢) مجموعة باحثين (١٩٩٦) ص ٩٧. وكذلك مقابلات مع العسكري والربيعي وكوادر قيادية أخرى من (حزب الدعوة). ولا يزال (الدعوة) ينتقد الموقف الذي اتخذته دوائر الخوئي، ليس بمعزل عن علم الخوئي، حسب قولهم، في النأي بنفسها عن المظاهرات.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٧.



لقد كانت المظاهرة والتعبير الصريح عن دعم الثورة الإيرانية يشكلان، بكل المعايير، تحدياً منذراً بالخطر لنظام حكم البعث. وأدت سلسلة من الأحداث المتشابكة إلى ما أصبح معروفاً باسم (انتفاضة رجب).

لقد كشفت تحركات متعاقبة من جانب الصدر لا عن دعمه الحماسي للثورة الإيرانية فحَسْب، بل كذلك عن تأكيده على الدور القيادي لـ«العلماء» في الميدان السياسي. وما برقية التأييد التي أرسلها في آذار/ مارس ١٩٧٩ إلى الخميني في أعقاب الإعلان الرسمي عن قيام الجمهورية الإسلامية سوى مثال واحد:

«وإنّا إذ نتطلع إلى المزيد من انتصاراتكم الحاسمة نضع كلّ وجودنا في خدمة وجودكم الكبير، ونبتهل إلى المولى سبحانه وتعالى أن يديم ظلّكم ويحقق أملنا في مرجعيتكم وقيادتكم»[١].

وبالمقابل أرسل السيد الخوئي برقية رسمية وخلواً من التبجيل المفرط للموقع والمكانة. فبينما خاطب الصدر الخميني بصفته المرجع الأعلى، خاطبه الخوئي بصفته «حجة الإسلام»، وهي مرتبة أدنى بكثير، وفق معايير رجال الدين[٢].

في الأول من أيار/ مايو ١٩٧٩، اغتيل آية الله مطهري وهو رجل دين كفاحي بارز في الثورة الإيرانية. وكان مطهري معروفاً في دوائر النجف أيام العمل السري القديم المعادي للشاه. فأقام الصدر مجلس عزاء («فاتحة») في مسجد الطوسي تأبيناً له. فإذا بردة فعل رسمية عنيفة، وطُلِبَ من الصدر إيقاف مجلس العزاء على أساس أن مطهري كان مسؤولاً إيرانياً وليس زميلاً دينياً[٣].

كان الصدر في وقت سابق، خلال شهري آذار/ مارس ونيسان/ أبريل،

---

(١) المؤمن، المصدر نفسه، ص١٤٧.
(٢) للاطلاع على مغزى الاختلاف في الألقاب، انظر Mallat, (1993), pp. 52-3.
(٣) مجموعة مؤلفين (١٩٩٦) ص ١٩٧.



قد كتب ونشر ستة كتيبات بعنوان **(الإسلام يقود الحياة)** بصفتها مساهمة نظرية لبناء دولة ومجتمع إسلاميين جديدين في إيران[١].

كانت تلك ارتباطات خطرة مع إيران. ولكي يضفي الصدر سمةً أكثر منهجية على علاقاته مع الخميني والثورة الإسلامية، أوفد ممثلاً دائمياً إلى طهران ـ هو تلميذه السيد محمود الهاشمي (يعرف الآن بلقب: الشهرودي)[٢]. كما أُعلنت على الملأ نيّة قيام الصدر بزيارة طهران على رأس وفد ديني وشعبي. كما أن وكلاء الصدر، الذين كان عددهم حوالى المئة، تحركوا وعقدوا اللقاءات لأجل إدامة مظاهر الدعم الشعبي للثورة الإيرانية في المناطق الشيعية. فكان أن تدخلت السلطات لوضع حد لهذه المحاولات ولمنع الصدر من زيارة إيران[٣].

كانت النوايا الحقيقية للصدر آنذاك غامضة. فليس من الواضح ما إذا كان يخطط لمغادرة العراق نهائياً لتجنب الخطر المحدق، أم لا. فلقد أفادت بعض الدوائر النجفية ودوائر (حزب الدعوة) بأنه كان يفكر في هذا الأمر فعلاً، بينما نفى آخرون ذلك. فالمجموعة الأولى تميل إلى التأكيد على التهديدات البعثية حيال «آية الله» الراديكالي، بينما تميل المجموعة الثانية إلى التأكيد على روح التحدي الجريء التي كان يتمسك بها[٤].

---

(١) أعادت طبعها مؤسسة (جهاد سازاندكي) من خلال دار الخيام للطباعة، قم، إيران، ١٣٩٩ للهجرة (لقد بدأت سنة ١٣٩٩ القمرية في ٢/ ١٢/ ١٩٧٨ وانتهت في ٢٠/ ١٢/ ١٩٧٩). وهذا يعني أن الكتاب نشر في وقت ما بين شهر آذار/ مارس ١٩٧٩ (تأريخ الكتابة) وتشرين الثاني/ نوفمبر من السنة نفسها. وليس من الواضح ما إذا كانت الطبعات الإيرانية قد نشرت بعد وفاته أم لا. وللاطلاع على التفاصيل، انظر: الحائري، كاظم (قم، ١٤٠٧ للهجرة)، ص٦٨.

(٢) الحائري، كاظم، المصدر المذكور، ص١١٥.

(٣) مقابلة، موفق الربيعي.

(٤) يقدم كاظم الحائري، المصدر المذكور، على سبيل المثال، سرداً تفصيلياً للبرقية التي أرسلها الخميني يطلب فيها من الصدر عدم مغادرة النجف، دون أن يقول مطلقاً ما إذا كانت لدى الصدر أية نوايا من هذا القبيل على الإطلاق (ص١١٦ ـ ١١٧). وبالمقابل، يقتبس المؤمن (المصدر المذكور، ص١٦٥) عن الصدر قوله بأنه لم يفكر بمغادرة العراق وأنه شعر بالكدر حينما علم بأن القيادة الإيرانية قد زوّدت بمعلومات خاطئة. انظر أيضاً: مجموعة مؤلفين (١٩٩٦) ص٩٨.



تمّ إعلام القيادة الإيرانية، وبوجه خاص الخميني، بفكرة الصدر حول مغادرته العراق. وفي أواخر شهر أيار/مايو ١٩٧٩ (ربما في الثامن عشر أو التاسع عشر منه) أذاع القسم العربي في راديو طهران برقية قصيرة محكمة وجهها الخميني بصورة علنية إلى الصدر:

سماحة حجة الإسلام، الحاج السيد محمد باقر الصدر:

«علمنا أن سماحتكم تعتزمون مغادرة العراق بسبب بعض الحوادث. إنني قلق من هذا الأمر.. آمل إن شاء الله إزالة قلق سماحتكم»(١).

كانت لهجة البرقية أقرب إلى التعليمات بالبقاء، كما أنها وضعت الصدر في مرتبة «حجة الإسلام» الأدنى. ويحلل ملاط هذه البرقية بقوله بأن المقتضيات الرسمية المتعلقة باللقب أشارت على نحو ضمني إلى التنافسات القائمة ما بين «العلماء» حول من يتصف بالأعلمية(٢). وقد يكون استخدام المرتبة الأدنى والبرقية نفسها، فعلاً، نتيجة للتنافسات ما بين رجال الدين، ولكن دون أن يكون الخميني طرفاً فيها. فلقد كان منتصراً ومتربعاً على قمة السلطة، ولم يكن ثمة أي داعٍ للتأكيد على أعلويته. ذلك أن الصدر نفسه لم يقتصر على مخاطبة الخمينيّ بكونه «آية الله العظمى»، بل بصفته «الإمام» أيضاً. ولربما كانت (منظمة العمل الإسلامي) هي التي بادرت إلى اتخاذ تلك الخطوة. فآنذاك، كان كوادر (المنظمة) وقياديوها في طهران يمثلون فروعها في العراق والخليج وغيرهما ويعملون تحت شتى العناوين لغرض الحصول على النفوذ وتلقّي الدعم. فقد كانت شخصيات بارزة من (المنظمة) مثل أحمد الكاتب (اسم حركي) وغيره، مسؤولة عن القسم العربي في راديو طهران. فحينما تلقوا تقارير غير مؤكدة من العراق حول نية الصدر مغادرة البلاد، لم يقدموا للإيرانيين نصحاً فحسب، بل أوصوا بضرورة عدم مغادرته خوفاً من

---

(١) المؤمن، المصدر المذكور، ص١٦٥؛ كاظم الحائري؛ المصدر المذكور، ص١١٧؛ Mallat, op. cit., p. 52. لقد اعتمدنا على ترجمة ملاط للنص العربي مع تعديلات ثانوية قليلة.

(٢) Mallat, ibid., p. 53.



انهيار ما أسموه بالثورة الإسلامية العراقية. لعل الذي كان حاضراً هو التنافسات بين النجف وكربلاء، لا بين النجف وقم[1].

رأت قيادة (الدعوة)، التي كانت قد نُصِحَت في كانون الأول/ديسمبر باتخاذ الحيطة والحذر، في سلسلة التطورات التي وقعت ابتداءً من شباط/فبراير حتى أواسط أيار/مايو ١٩٧٩ تحولاً واضحاً في الاتجاه لدى الصدر. فقد كان في السابق يحث على الاحتراس، بينما بدا الآن مستعداً للمواجهة المكشوفة.

رأى قادة (الدعوة) في هذا التحول «تكليفاً شرعياً» للانتقال إلى مرحلة الفعل والعمل. وآنذاك، أي في أواخر شباط/فبراير، تمّ بحث عدد من الخطط لتنظيم مظاهرات جماهيرية في شتى أنحاء بغداد وغيرها. واتضح أن هذه المسألة كانت موضع اختلاف[2]. وعقد اجتماع آخر بعد الثورة الإيرانية ضمّ وفداً من (الدعوة) والصدر. وكان كلا الطرفين في حاجة ماسة إلى التعاون المتبادل: إذا كان الصدر في حاجة إلى التنظيم والأتباع (أو ببساطة إلى منفذين)، و(الدعوة) في حاجة إلى قيادة ذات مكانة عالية شبيهة بنموذج الخميني. واستناداً إلى ما أفاد به قياديون في (الدعوة)، فإن الصدر وافق على التعاون شريطة أن يكون هو مركز اتخاذ القرار، أي القائد بلا منازع[3]. وكان للصدر تنظيمه التقليدي، وهو عبارة عن مجموعة من «الوكلاء في أغلبهم من «السادة» أو الشيوخ ذوي المرتبة المتدنية، أو بعض العامة المخلصين له والذين كانوا يعملون بمثابة وسطاء لجمع الخمس أو تنظيم الزيارات وما شاكلها. ويقدر عدد هؤلاء بحوالى مئة شخص يعملون في ما لا يقل عن اثنتي عشرة بلدة، بما فيها مدينة بغداد[4].

---

(١) مقابلات مع العسكري، الربيعي، من قيادة (الدعوة)، والكاتب وهو كادر قيادي سابق في (منظمة العمل الإسلامي). وأكد الأخير بأن محطة الإذاعة العربية في طهران كانت تحت سيطرة حزبه، ولم ينكر تشجيع حزبه للخميني على إرسال البرقية المذكورة أعلاه.

(٢) الربيعي، مقابلة.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) كاظم الحائري، المصدر المذكور، ص١١٦، ١٢٠ ـ ١٢١.



كان «وكلاء» الصدر قد شرعوا فعلاً بتأجيج الأتباع المحليين من أجل الهدف الذي كان الحكام البعثيون يرون فيه مصدراً لإثارة أكبر قدر من الخشية: ألا وهو إظهار التأييد للثورة الإسلامية. ومع أن الصدر كان قد اتخذ منذ العام ١٩٧٤ إجراءات لفصل (الحوزة) عن التنظيم الحزبي[١]، وذلك لتوكيد استقلاليته ولتجنب أي تداخل ضار لا موجب له، فإن درجة ما من التداخل كانت قائمة. ومن الواضح أن أنشطة «الوكلاء» كانت مرئية ويمكن تقصّيها. أما أتباع تنظيم (الدعوة) فكانوا على درجة أكبر من الحرص والتستّر. ولقد أفرز التداخل ازدواجية في مراكز التوجيه، وهي الثنائية (التي سميت آنذاك بـ«الإثنينية») التي أضفت على عملهم سمة متناقضة إلى حد ما. ولقد كانت هذه السمة جلية جداً إلى حركة «المبايعة»، وهي النذير الذي سبق انتفاضة رجب التي بدأت بعد البرقية التي بعث بها الخميني إلى الصدر ليستحثه على البقاء في النجف. واستمرت هذه الحركة تسعة أيام، ابتداءً من ٢٢ أيار/مايو ١٩٧٩، وكانت تمثل أول استعراض حقيقي ومقصود للقوة. وكان (الدعوة) هو الذي بادر بحركة «المبايعة» بشكل كامل. فما كان من شبكات «وكلاء» الصدر إلا أن يفعلوا الشيء نفسه. فصدرت تعليمات لتجمعات من المقلدين والمؤيدين للتوجه إلى النجف وزيارة مقر الصدر في حي العمارة ومبايعته قائداً. فتدفق على النجف مئات من المؤيدين والتلاميذ والتابعين المخلصين. أما التمثيل الجغرافي لهذه الوفود فقد كان واسعاً، إذ شمل أحياء (الثورة) و(البياع) و(الكاظمية) و(الشعلة) و(الكرادة) في بغداد، ومدن الكوت، العزيزية، النعمانية، العمارة، البصرة، الحلة، الناصرية، الديوانية، كربلاء، السماوة، وأماكن أخرى[٢]. وكانت بعض الوفود تهتف:

باسم الخميني والصدر
الإسلام دوماً منتصر[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٧ ـ ١١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص١١٩.



أما الهتاف الثاني فقد كان باللغة الفصحى:

يا فقيه العصر يا سيدنا

يا أبا جعفر يا قائدنا

نحن جند لك دوماً أمنا

وستبقى عبقرياً رائدا[1]

في ذلك الوقت كانت كل من شبكات «الوكلاء» ولجان (حزب الدعوة) تتبارى في ما بينها لتحشيد أكبر عدد ممكن من الأنصار. ولقد أدت هذه المنافسة إلى المساهمة في الكشف عن شبكات كانت مخفية بشكل جيد حتى ذلك الحين. وكانت الأشعار والشعارات تتسم عفوياً بروح متقدة، منذرة. وحينما أدرك الصدر خطورة الموقف، أراد حماية المقلدين ووضع حد للمزيد من التصعيد، فطلب من مؤيديه أن يتوقفوا عن التدفق باتجاه منزله. واستناداً إلى تلميذه الشيخ محمد رضا النعماني، فإن الصدر كان منزعجاً من حركة «المبايعة» نفسها وأنه عدّها ضارة وغير ضرورية[2].

في ذروة حركة «المبايعة»، في الأول من حزيران/ يونيو ١٩٧٩، أجاب الصدر على برقية الخميني. ومع أن جوابه أكد على «السمة العلمية» للنجف فإنه حمل إشارات سياسية عروبية، كما يوضح ذلك نص برقيته الجوابية:

سماحة آية الله العظمى الإمام روح الله الخميني:

«تلقيت برقيتكم الكريمة التي جسدت أبوتكم ورعايتكم الروحية للنجف الأشرف الذي لا يزال منذ فارقكم يعيش انتصاراتكم العظيمة. وإني أستمد من توجيهكم الشريف نفحة روحية، كما أشعر بعمق المسؤولية في الحفاظ على الكيان العلمي للنجف الأشرف»[3].

---

(١) الشامي (١٩٩٢)، ص٥٠.

(٢) الحائري، المصدر المذكور، ص١٢٠ ـ ١٢١؛ النعماني (١٩٩٧)، ص٢٧٧؛ مجموعة مؤلفين (١٩٩٦) ص ٤٩٧ و ٥٠٨ و ٥٣٩.

(٣) نقلت الترجمة الإنجليزية مع عدد قليل من التعديلات عن ملاط، المصدر المذكور، ص٥٢، غير أنها قورنت حرفياً بالنص العربي: الحائري، كاظم، المصدر المذكور، ص١٢٣؛ وكذلك المؤمن، المصدر المذكور، ص١٦٥.



الحملة المضادة:

لم تكن أسباب قلق الصدر بلا أساس. إذ إن أجهزة البعث الأمنية، الشهيرة بإجراءاتها السريعة والقاسية، سمحت بمسيرة «المبايعة» بالاستمرار دونما اعتراض غير أن التعامل السلس مع المسيرة كان خداعاً. فمنذ اللحظة الأولى حتى اللحظة الأخيرة وضعت الوفود تحت مراقبة دائمة: إذ تمّ تسجيل الأسماء وتصوير جميع الزوار فوتوغرافياً وعلى أشرطة. ويبدو أن معلومات استخبارية هائلة جُمعت في مدة قصيرة جداً. وكانت الخطة هي أن تبدأ الضربة في ١٢ حزيران/ يونيو ١٩٧٩ وذلك حينما قام حوالى مئتي عنصر من عناصر الأمن والشرطة باعتقال الصدر في الساعة الخامسة فجراً واقتياده إلى مديرية الأمن العامة في بغداد التي كان يرأسها يومذاك فاضل البراك. ولم تجر أية اعتقالات أخرى. ومنذ ذلك اليوم وما تلاه انتشرت سلسلة من المظاهرات والاحتجاجات الجماهرية في أرجاء البلدات والأحياء الشيعية، بما فيها بعض القرى. وتمت تعبئة منظمات (الدعوة) للتحرك. فبالإضافة إلى النجف وكربلاء، حدثت مظاهرات في عدد من ضواحي بغداد ذات الغالبية الشيعية وبصورة رئيسية في (مدينة الثورة) والكاظمية. واجتاحت اضطرابات مشابهة مدن الكوت والنعمانية (محافظة واسط)، والخالص وجديدة الشط وجيزان الجول (محافظة ديالي)، والكوفة (محافظة النجف)، والسماوة والرميثة (محافظة المثنى)، والفهود (محافظة الناصرية، أو ذي قار). ولقد شهدت بلدات أخرى محاولات محدودة أو غير ناجحة للتحرك (البصرة والديوانية ومدن أخرى). وكانت هذه هي انتفاضة السابع عشر من رجب (١٢ حزيران/ يونيو). إن الدفاع عن «المرجع» الشيعي، أي الصدر، على مثل ذلك النطاق الجماهيري كان الحركة الشعبية **المنظمة** الأولى من نوعها منذ عقود. وفي خارج العراق لم يكن الهيجان أقل وضوحاً، وبشكل خاص في الإمارات العربية المتحدة، لبنان، بريطانيا وفرنسا حيث كان الناشطون المؤيدون للصدر و(الدعوة) أقوياء[١]. ولقد أثبتت

---

(١) المؤمن، المصدر نفسه. ص١٦٩ ـ ١٧١؛ الحائري، المصدر نفسه، ص١٢٧ ـ ١٣٣؛ and A Group of Authors, (1996), pp. 100. 497 and passim؛ الشامي، المصدر المذكور، ص٥١ ـ ٥٣؛ Mallat, TWQ, 10, (1988), pp. 728-9.



تلك الاحتجاجات قدرتها في خلق ضغوط عامة أدت إلى إحراز النجاح في تحقيق هدفها المباشر المتمثل في إطلاق سراح الصدر(١).

بعد ذلك، بذلت محاولات لإقناع الصدر بتعليق أو إنهاء حركاته التحريضية المؤيدة لإيران. فتمّ تكليف زيد حيدر، وهو لبناني عضو في القيادة القومية لحزب البعث، بمهمة وساطة لهذا الغرض. غير أن محاولاته لم تجد نفعاً، استناداً إلى مصادر في (الدعوة)(٢).

لقد كانت هذه المحاولات الدبلوماسية غريبة عن طبيعة نظام البعث، وكانت في حقيقة الأمر نتيجة لصراع حاد على السلطة داخل القيادة البعثية. وبنظرة ارتجاعية، كان جناح البكر المدعوم من جانب الأعضاء الشيعة في (القيادة القطرية) و(مجلس قيادة الثورة) في مرحلة التشكّل. وكان صراع القوة يدور حول شتى القضايا، بما فيها الموقف من إيران والمصالحة بين سوريا والعراق وفكرة الوحدة بينهما وتوحيد جناحي حزب البعث في سوريا والعراق. كما أن صراع القوة كان ناجماً عن الصراع ما بين الأجيال، وما بين العشيرة والحزب، بل حتى ما بين شخصي البكر وصدام(٣). وقد جاءت التوصية بإجراء مفاوضات مع الصدر من جانب الجناح المرن الذي لم يكن يمتلك نفوذاً في الأجهزة الأمنية والمكتب العسكري. وكان فشل هذا الجناح المرن وعملية إبعاده عن قمة السلطة نهائياً قد وضعا صدام حسين في موقع حاسم بلا منافس مما جعله قادراً على اتباع سياسته الإقليمية والداخلية المتطرفة. ففي حزيران/ يونيو ١٩٧٩ أزيح البكر وأُعدم اثنان وعشرون قيادياً بعثياً بتهمة التآمر مع سوريا(٤). فكان تولّي صدام حسين للموقع الأول في الدولة نذيراً بالمجابهة القادمة.

---

(١) سامي العسكري، في مجموعة مؤلفين (١٩٩٦)، ص ٥٤٠.

(٢) الحائري، المصدر المذكور، ص٥٣ ـ ٥٥. كان زيد حيدر برفقة عبد الرزاق الحبوبي، محافظ النجف وكادر قيادي في البعث.

(٣) Baram, in Orient, 22. 1, March 1981, pp. 391-412; Indem, IJMES, 21, 1989, p. 447-93. And Bengio, MES, v. 21, January 1985, no. 1, pp. 1-14.

(٤) Bengio, Ibid.



نتيجة لانهيار جهود المصالحة السابقة مع الصدر، أخذت الحكومة مثلما أخذ النشطاء الشيعة يحثون الخطى السريعة نحو تصادم قادم. وفي هذه الأثناء تم قلب مسار الحملة الأمنية. ففي السابق كانت الحملة تستهدف الرأس، أي الصدر نفسه، لا القاعدة الشعبية. أما الآن فقد تُرِكَ الصدر في مكان إقامته في النجف دون مساس بينما تركز الهجوم على تنظيمات القاعدة الشعبية. فألقي القبض على معظم «وكلاء» الصدر وأعدم تسعة عشر منهم كما ذكرت التقارير[1]. وبلغ عدد المعتقلين من نشطاء (الدعوة) ومؤيديها حوالى (٤٠٠٠ ـ ٥٠٠٠) بشكل جماعي، وقتل منهم تحت التعذيب أو إعداماً ما بين (٢٠٠) و(٢٦٠) شخصاً[2].

وضع الصدر تحت الإقامة الجبرية في منزله. ومع ذلك فقد قدم له بصورة رسمية طلبان ينطويان على روح الكيد والتآمر ويحمّلان الصدر كلفة سياسية عالية: تحريم (حزب الدعوة) وتأييد نظام حكم البعث بأية طريقة «مرنة». فاقتُرِح عليه أن يعقد مقابلة صحفية يدلي فيها بحديث عام، رغم أن ظهوره سوف يبدو بلا ريب بمثابة بادرة تعبّر عن حسن نواياه تجاه الحكومة. ومن الواضح أنه رفض هذين الطلبين[3].

لقد خلّف تحطيم شبكات «الوكلاء» وخلايا (الدعوة) فراغاً هائلاً، فتوقفت حركة التأجيج الجماهيرية. وتم اللجوء إلى استخدام وسائل جديدة تمثلت في أعمال العنف الفردية أو الأعمال الإرهابية. فعلى العكس من التحرك الجماهيري، يحتاج الإرهاب السياسي إلى أفراد أو إلى مجموعات صغيرة تستطيع العمل بدرجة عالية من السرية ويكون لديها هامش واسع لحرية

---

(١) يتباين عدد المعدومين وأسماؤهم بين مصدر وآخر. انظر Wiley، المصدر المذكور، ص٥٥ ـ ٥٦، ١٦٠ ـ ١٦١؛ المؤمن، المصدر المذكور، ص١٧٤ ـ ١٧٥؛ فرهاد، المصدر المذكور، ص٢٧٤.

(٢) المؤمن، ص١٧٥، ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٦. قام الشيخ عيسى الخاقاني، وهو رجل دين بعثي، والسيد علي بدر الدين، وهو رجل دين شيعي لبناني، بالاتصال بالصدر لنقل مطالب الحكومة البعثية بإدانة (الدعوة) وإيران والتعبير عن دعم العراق.



العمل. إذ حتى لو تمّ اكتشاف أو تحطيم مثل هذه المجموعات، فإن ضرر ذلك سيكون محدوداً. ويومذاك، لن تكون هنالك أزمة بشأن العثور على متطوعين انتحاريين.

كان (حزب الدعوة) قد استثمر واستهلك الكثير من رأسماله البشري في الحملة المؤيدة للحكيم في ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، أو في ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥، أو في حركة «المبايعة» والمظاهرات المطالبة بإطلاق سراح الصدر. وكانت الضربات التي لحقت به على درجة كبيرة من السعة بحيث لم يعد في وسع الحزب أن يواصل الرد عليها بشكل مؤثر. بل إن عزمه على اللجوء إلى شن الهجمات العنيفة كان أقرب ما يكون إلى قرار اتخذه أفراد وحيدون يائسون من كونه اختياراً استراتيجياً واضحاً. ولهذا، فحينما أصدر مجلس قيادة الثورة قراره المرقم (٤٦١) في ٣١ آذار/مارس ١٩٨٠ الذي جعل الإعدام عقوبة الانتماء إلى حزب (الدعوة)، كان الحزب في واقع الحال قد بلغ حالة من الضعف بحيث لم يعد في مستطاعه التحرك.

جاءت حملة التفجيرات التي تلت ذلك بمبادرة من أفراد منفردين مختلفين، بصفتها استراتيجية للانتقام أكثر من كونها تكتيكاً سياسياً لزعزعة الاستقرار. فكان أن تولت هذا الدور الجديد قيادة (منظمة العمل الإسلامي) وبعض مؤيدي آل الحكيم الآخرين الذين عملوا فترة وجيزة من الزمن تحت اسم (المجاهدين)(١). إلا أن (منظمة العمل الإسلامي) كانت في وضع أفضل، إذ إن كوادر منها كانت قد تدربت في بيروت خلال الفترة ١٩٧٦ ـ ١٩٧٩ وكانت لديها ارتباطات تنظيمية متماسكة وتحظى بدعم إقليمي من جانب كل من إيران وسوريا(٢). وفي أواخر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩، قام

---

(١) Batatu, in MEJ, 35, 1981, p. 578.

(٢) أفاد أحمد الكاتب كيف أنه اجتذب اهتمام رجال الأمن السوريين بعد أن اضطر إلى المرور عبر سوريا عدة مرات في طريقة إلى لبنان. وبعد إلقاء القبض عليه بذل موسى الصدر، من لبنان، محاولات للوساطة من أجل إطلاق سراحه. وخلال الاعتقال أوضح مواقفه المعادية للعراق، فعرض عليه المحققون أن يقدموا له دعماً لوجستياً وتعاوناً وتنسيقاً في تنظيم هجمات ضد البعث العراقي.



تلميذ ينتمي إلى (المنظمة)، هو طالب العليلي من بلدة الحمزة، بمهاجمة عدد من أعضاء حزب البعث ووكلاء الأمن أثناء قيامهم بمرافقة مواكب العزاء في عاشوراء وهي في طريقها إلى مسجد الحسين، فقتلت شخصية بعثية وأردي المهاجم قتيلاً. ولعل الحادث لم يجتذب الكثير من الاهتمام الأمني. ذلك أن التحول الرئيسي إنما وقع في الأول من نيسان/أبريل ١٩٨٠ حينما جرت محاولة لاغتيال نائب رئيس الوزراء ووزير الخارجية آنذاك، طارق عزيز، وهو عضو في مجلس قيادة الثورة والقيادة القطرية لحزب البعث. ففي تجمع في الجامعة المستنصرية في بغداد، قام أحد الإسلاميين وكان عضواً في (منظمة العمل الإسلامي)، هو سمير نوري علي، بإلقاء قنبلة يدوية على عزيز وسحب مسدسه ليطلق بضع طلقات في صفوف الحشد قبل أن يلقى حتفه أثناء تبادل إطلاق النار مع الحراس الشخصيين لعزيز. كما قتل بعض الطلاب في ذلك الحادث.

بعد ذلك بأربعة أيام هوجم موكب لتشييع ضحايا ذلك الحادث نظمه (الاتحاد الوطني لطلبة العراق)، وهو اتحاد الطلبة الرسمي لحزب البعث، بوابل من الرصاص وقنبلة يدوية في منطقة الوزيرية. فكان أن قتل بعض المشيعين وجرح رئيس (الاتحاد الوطني لطلبة العراق) محمد دبدب.

كانت قيادة (منظمة العمل الإسلامي) قد خولت نشطاءها الميدانيين في العراق بشن الهجمات. غير أن المهاجمَيْن الاثنين في هاتين الحادثتين تصرفا بمبادرة شخصية من كل منهما وإن كانت متطابقة مع تلك التوجيهات[1]. ولقد أفضت سلسلة الأحداث هذه إلى تطورين رئيسيين وربما نهائيين: ففي ٣١ آذار/مارس ١٩٨٠ ـ صدر مرسوم من مجلس قيادة الثورة جعل الموت عقوبةً لعضوية (حزب الدعوة)، وفي ٤ نيسان/أبريل اعتقل الصدر للمرة الثانية والأخيرة. وتقول بعض مصادر (الدعوة) بأن الصدر كان قد أصدر اثنتين من

---

(١) تقي، مقابلة. وثمة كذلك تقييم مختلف لحملة التفجيرات والاغتيالات، فيقول حامد الجبوري، وهو وزير سابق في مجلس الوزراء البعثي، بأن الهجوم على طارق عزيز كان مزيفاً رتبته وأخرجته أجهزة الأمن العراقية.



الفتاوى، تحرّم الأولى منهما الانتساب إلى حزب البعث، وتقرّ الثانية نهج الكفاح المسلح[1]. وتقول مصادر أخرى بأنه أصدر كذلك ثلاثة نداءات سياسية متعاقبة يدعو فيها الشعب العراقي إلى الانتفاض على البعث. ويدّعي (الدعوة) بأن هذه النداءات تم تسجيلها وتوزيعها، غير أن رفاق الصدر يعترفون بأنها نشرت بعد وفاته[2]. أما إلقاء القبض الأخير على الصدر فقد تمّ تنفيذه بدهاء. ففي هذه المرة اقتيد بشكل سري ومعه أخته، بنت الهدى، إلى بغداد. وفي فجر التاسع من نيسان/ أبريل جيء بجثمان الصدر، ولكن دون أن يصحبه جثمان شقيقته بنت الهدى، إلى النجف لدفنه في (مقبرة وادي السلام). ومن المفترض أن يكون إعدامه قد جرى في اليوم السابق[3]. وكان ذلك أول إعدام لأحد آيات الله العظمى في التأريخ الحديث للشرق الأوسط.

مع تصفية الصدر يكون النشطاء الإسلاميون من شيعة العراق ـ وعلى رأسهم (حزب الدعوة) ـ قد فقدوا رمزاً توحيدياً وبؤرة للجذب السياسي والاجتماعي. إذ لقي الصدر حتفه نتيجة لمجابهة عنيفة سابقة لأوانها وجد نفسه واقعاً في شراكها.

لقد دفع التشدد الكفاحي الشيعي في العراق ثمناً غالياً لابتهاجه بنجاح الثورة الإيرانية. فقد اكتشفوا فجأة الأهمية الحاسمة للعمل الجماهيري في الشارع، فقفزوا إلى تصور مضخم لقدرتهم على إعادة إنتاجه. وهكذا اضطروا إلى اللجوء إلى المنافي تحت المظلة الإيرانية أو إلى ممارسة نشاط سري محدود ومتفرق. ومن المفارقة أن هذا الوضع أدى إلى تسريع تحولهم إلى أحزاب سياسية فعلية، لكنه قطعهم عن موطنهم السياسي.

---

(١) مجموعة مؤلفين (١٩٩٦) ص ١٠٠، ٤٩٩، ٥٤١.

(٢) هنالك ادعاءات متباينة في هذا الصدد. فثمة من يقول بأن الصدر سجل شريطاً صوتياً يحمل ثلاثة بيانات تدعو إلى الثورة (المصدر السابق نفسه، ص٥٠٣). ولقد كرر هذه الادعاءات ناشطون في (الدعوة). بينما يقول خادم الصدر بأن البيانات كانت مكتوبة بخط اليد. النعماني (١٩٩٧)، ص٢٧٤ ـ ٢٧٦، ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ٣٠٤ ـ ٣٠٧. ومن أجل الاطلاع على نص البيانات، انظر A Group of Authors, 1996, pp.761-5.

(٣) Mallat, (1993), op. cit., p. 18; Batatu, in MEJ, p. 590.



كما أن دولة البعث نفسها أخطأت في حساباتها. إذ كانت قد ضخمت إمكانيات الإسلام السياسي الشيعي المنظم في العراق وهي حقيقة انطوت، من بين أمور أخرى، على آثار بعيدة المدى وعلى تغيير المواقع في قمة السلطة وعلى شن هجوم دموي وضارٍ على الكفاحيين الشيعة، بل حتى على الشيعة عموماً، مع ما صاحب ذلك من تهجير جماعي إلى خارج العراق وحرب إقليمية امتدت زهاء ثماني سنوات.

وتحولت العلاقات ما بين البعث والإسلاميين الشيعة من تضاد ثقافي محدود إلى مجابهة دموية سياسية عارمة.

الفصل الرابع عشر

تشكيل وتطور المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق: التوحيد القسري، الحرب، الانشقاقات ١٩٨٢ ـ ١٩٩٠

تشكيل (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)

في السابع عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢ أعلن محمد باقر الحكيم في طهران عن تأسيس (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)، وهو مشروع يستهدف إقامة بنية جامعة لكل الحركات الإسلامية في العراق.

وجاء الإعلان بعد مضي سنتين على إعدام الصدر واندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية. وفي هذه الفترة نقلت جميع المجموعات الشيعية مقراتها ومعظم مواردها البشرية إلى طهران، حيث اكتسبت تحولاً جذرياً في تنظيمها وإيديولوجيتها ـ وبهذا تكون الحركة الإسلامية قد دخلت المرحلة الجديدة الثالثة لتطورها. ومنذ لحظة الظهور الأولى، كان (المجلس الأعلى) يمثل النموذج الإسلامي ـ الإيديولوجي بالمعنى الدقيق، متميزاً بذلك عن النموذجين الأسبقين اللذين كانا قد ظهرا حتى ذلك الحين: **النموذج الكلّي ـ الثقافي ـ**

التحديثي في الفترة ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠، والنموذج الخصوصي الجزئي في الستينات والسبعينات.

لقد عُدَّ تشكيل (المجلس الأعلى) نتيجة من نتائج تأثير الإيرانيين وتدخلهم. فلقد كانت الجهود الإيرانية لإزاحة نظام الحكم العراقي بحاجة ماسّة إلى جسم عراقي كلّي التمثيل مما يفتقر إليه الإسلام السياسي الشيعي العراقي. كان الانقسام الحاد هو السمة السائدة في صفوف المجموعات الإسلامية الشيعية العراقية، وكانت تفتقر إلى آليات التعاون والتمثيل الشاملين لكل الشيعة، ناهيك عن تمثيل كل العراقيين. فقد كانت في معظمها تعمل على أساس إسلامي ـ أممي، لا على أساس عراقي وطني. فعلى سبيل المثال، كان (حزب الدعوة) عبارة عن بنية أممية تضم لبنان والخليج وغيرهما. وكانت لـ (منظمة العمل الإسلامي) توجهات مماثلة، ومن الجهة الأخرى، كانت كلتا المنظمتين محصورتين في إطار الانقسام الطائفي ضمن الدولة ـ القومية العراقية. وفضلاً عن ذلك، كانت (المنظمة) أكثر انسجاماً مع خط آية الله الشيرازي من انسجامها مع خط الخميني. أما (الدعوة) فقد كان موضع نظرة مشوبة بالشك من رجال الدين المعتادة به وبأي (حزب) قائم خارج نطاق ثنائية المرجع ـ الجماهير.

غير أن المساعي الإيرانية لتشكيل (المجلس الأعلى) كانت حافلة بالمتناقضات المزمنة، إذ كانت الانقسامات في صفوف هذه المجموعات متعددة الأوجه: سياسية، إيديولوجية، إثنية، محلية، (مناطقية)، بل حتى أُسرية. كما أن الفراغ القيادي الذي نتج عن إعدام الصدر عمل على مفاقمة هذه الاختلافات. فقد كان الإسلام السياسي الشيعي ممثلاً بـ (الدعوة) و(المنظمة) و(المجاهدين)[1] والعلماء المستقلين. فكانت كل مجموعة مرتبطة

(١) حول (المجاهدين)، انظر Batatu, in MEJ, 35 (1981), and Batatu, in Cole and Keddie (1986). لم تكن مجموعة (المجاهدين) حزباً ولا مجموعة متماسكة، منضبطة، بل تجمعاً فضفاضاً من أتباع أسرة الحكيم يمولها ويديرها عبد العزيز الحكيم الذي هرب من العراق بعد إعدام الصدر في نيسان/أبريل ١٩٨٠. ومن خلال الإسناد اللوجستي من سوريا وإيران خططت ونفذت عدة هجمات بالمتفجرات داخل العراق. وسرعان ما انحلت مجموعة (المجاهدين) المبهمة ولم يعد لها ذكر بعد ذلك، حالما تسلم باقر الحكيم قيادة (المجلس الأعلى).



إما بكربلاء أو النجف أو بمركز جذب تمثله أُسرة معينة. وكانت كل دائرة حريصة على حماية مواقعها وحدود نفوذها. ولقد تفاقمت الاختلافات الإيديولوجية السابقة بدرجة أكبر بفعل القضايا السياسية والإيديولوجية الجديدة: طبيعة (ولاية الفقيه) وحدودها، أو حول الشخص الذي سيتولى مسؤولية القيادة في الساحة العراقية، أو حول أشكال التعاون بين المجموعات المختلفة، وسبل الكفاح السياسي، وما شاكل ذلك.

منذ أيار/ مايو ١٩٨٠ (حينما أُعدم الصدر) حتى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢ (حينما أُعلن عن قيام «المجلس الأعلى») بُذلت محاولات إيرانية لتوحيد المجموعات العراقية، غير أنها لم تقتصر على كونها فاشلة فحسب، بل إنها فاقمت الانقسام كذلك[١]. وفي العام ١٩٧٩ جرت أول محاولة لتنظيم (مجلس العلماء للثورة الإسلامية في العراق) برئاسة مرتضى العسكري، وانتهت إلى تفكك هذه المجموعة. ولربما كانت العوامل الإثنية والإيديولوجية هي التي لعبت دوراً حاسماً في ذلك، إذ إن العسكري كان من أصول إيرانية وعضواً مؤسساً في (الدعوة). ثم واجهت محاولة ثانية لتأسيس (الجيش الإسلامي لتحرير العراق) مصيراً مشابهاً بسبب النزاعات الفئوية حول توزيع المراكز في القيادة. كما أن خطة جديدة أخرى لتجميع «العلماء» العراقيين في (جماعة العلماء المجاهدين في العراق) بقيادة محمد باقر الحكيم فجّرت مشكلة تنظيمية هي الأخرى. فقد كانت هذه أول هيئة منتخبة (من بين ثمانين رجل دين)، غير أن أمينها العام كان يجري تعيينه[٢] فكان أن أولئك الذين لم ينجحوا في الانتخاب احتجوا على إقصائهم كما اعترضوا على تعيين باقر الحكيم، في آن واحد. ولم تكن لدى منظمة «العلماء» الجديدة أية صلاحية على أي من المنظمات المختلفة الممثّلة بشخصياتها القيادية، وذلك لأن

(١) للاطلاع على تفاصيل هذه المحاولات الرامية إلى توحيد المجموعات العراقية، انظر المؤمن، المصدر المذكور، ص٢٥٦ ـ ٢٥٩.

(٢) كان الأمين العام الأول لـ (الجماعة) هو مرتضى العسكري، والثاني هو باقر الحكيم. وفي ١٩٨٥، تولى قيادة (جماعة العلماء) الشيخ محمد باقر الناصري، فكان أول أمين عام منتخب. باقر الناصري، أكرم الحكيم، مقابلات.

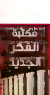


المنظمات كانت توجهها وتمولها وتسيطر عليها مراكز مستقلة. ولم تتمتع (جماعة العلماء) إلا بنفوذ معنوي دون أن تمتلك أجهزة أو شبكات فعلية لصياغة سياستها أو تنفيذها.

أشارت الأزمة إلى وجود فجوة بين العلماء والمنظمات السياسية العاملة بصورة مستقلة. كما أن ميزان القوى ضمن مجموعة العلماء لم يكن متطابقاً مع علاقات القوة الفعلية بين المجموعات السياسية. ولقد أدت هذه التناقضات إلى شلّ حركة جماعة العلماء. فكان أن مهد ضعفها السبيل أمام استحداث (مكتب الثورة الإسلامية في العراق) برئاسة محمد باقر الحكيم. وقد أُقيم (المكتب) لتقديم الدعم الإداري واللوجستي للمقاتلين والمهجَّرين واللاجئين العراقيين المقيمين في إيران (بما في ذلك إصدار رخص الإقامة وبطاقات الهوية، وتوفير السكن، وتجهيز الأسلحة، وما شاكل ذلك). ولكنه سرعان ما تحول إلى إطار سياسي لتجميع شتى التنظيمات ولضم بعض الإسلاميين الأكراد والتركمان السنة من أجل تجاوز الطابع فوق ـ الوطني أو الطابع دون ـ الوطني المتأصلين في صلب المجموعات الإسلامية الشيعية[1]. وقد تمّ تنظيم (المكتب) انسجاماً مع المفهوم الإيراني للسياسات الجماهيرية. ولقد تحاشى المكتب بناء أي شكل من أشكال الهياكل الحزبية بسبب اعتقاده الثابت بالقوة الكاريزمية لـ «المجتهدين» وبقدرتهم على تحريك أعداد هائلة من الجماهير التابعة برمشة عين. ولقد استمر رجال الدين الرسميون الإيرانيون يلومون نظراءهم العراقيين ويذكّرونهم بالمظاهرات «المليونية» و«المدَدَ الغيبي» الذي كان في مقدور (الإمام) أن يستحضره. وفي مقابل ذلك ردت (منظمة العمل الإسلامي) بنقد قاسٍ مفاده أن الثورة الإيرانية نفسها لم تكن من صنع الإمام (الخميني) بل من صنع الشعب، وأنه ما كان بمقدور

---

(١) كان محمد باقر الصدر هو أول من ارتأى ضرورة تجنب الحدود دون ـ الوطنية وفوق ـ الوطنية. ففي بياناته الثلاثة إلى الأمة التي نشرت بعد إعدامه خاطب جميع العراقيين، سنةً وشيعة على قدم المساواة. للاطلاع على التفاصيل، انظر: Sivan and Friedman (eds), (1990)؛
أنظر أيضاً: كاظم، الحائري، المصدر المذكور، ص١٤٧ ـ ١٥٣؛ المؤمن، المصدر المذكور، ص٤٣٠ ـ ٤٣٥.



الإمام أن يشعل الثورة ويسقط نظام الشاه لو كان الشعب خامداً مستكيناً[١].

قامت مجموعات حزبية ورجال دين متضررون، من مختلف الفصائل، بتقديم عدة اقتراحات إلى الجهات الإيرانية. وانطوى أحد هذه المقترحات على عرض يقضي بإحياء خطة الصدر الداعية إلى إقامة قيادة جماعية تعرف باسم (القيادة النائبة) التي كانت في نسختها الأصلية تضم كلاً من محمد باقر الحكيم، وكاظم الحائري ومحمود الهاشمي وربما شخصية أخرى أو شخصيتين أخريين. وفي معارضة ذلك طرح مؤيدو الحكيم فكرة (القيادة المفردة). ولغرض التوصل إلى حل وسط، قدّم اقتراح ثالث يدعو إلى إخضاع الحركات العراقية لقيادة الخميني المباشرة. فقام وفدان بزيارة آية الله منتظري وآية الله الخميني على نحوٍ متعاقب لبحث المشكلة، إلا أن الوفدين تلقيا النصح بوجوب البحث عن حل عراقي لمسألة عراقية. ويمكننا أن نلاحظ من هذا المثال مدى اندماج النزعة الشيعية في إيران بالنزعة القومية الإيرانية. بينما نجد المجموعات الدينية الشيعية العراقية أكثر انغماساً في الأممية الإسلامية.

كان مفهوم القيادة، كما هو واضح، يتمحور حول الدور القيادي للعلماء، وهو في حد ذاته مفهوم يتعارض مع واقع الحياة الحزبية. أما الأحزاب الإسلامية فقد كانت تدعو إلى وجهة نظر معاكسة كلياً: وجوب إسناد الدور القيادي إلى حزب قائد، بينما كانت نسخة ثانية منها تدعو إلى تشكيل جبهة من الأحزاب والشخصيات[٢].

لم يؤبه بهذه الاعتراضات. فقد كان خامنئي («المرشد» الحالي للثورة في إيران)، ممثل الخميني في (مجلس الدفاع الأعلى)، وإمام صلاة الجمعة في طهران، مؤيداً للحكيم. وبما أنه كان مسؤولاً عن الارتباط بالمجموعات العراقية، فقد كان عازماً على تطوير (المكتب) وإكمال تحويله إلى ما أصبح معروفاً باسم (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق). وجرى تعيين

(١) (منظمة العمل الإسلامي)، الكراس رقم ٢١، ص١٧ (بلا تاريخ ومكان النشر).
(٢) للاطلاع على تفاصيل النقاش حول هذه الاختلافات، انظر المؤمن، المصدر المذكور، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.



محمد باقر الحكيم ناطقاً باسم (المجلس الأعلى) ومحمود الهاشمي رئيساً له. وكان كلاهما من تلامذة الصدر وضمن الشخصيات الدينية الأربع أو الخمس الذين رشحهم الصدر لتشكيل ما قيل بأنه كان يأمل في استحداثه باسم (القيادة النائبة). وكان الهاشمي نجفياً من أصول إيرانية والحكيم عربياً[1].

وبما أن مفهوم (القيادة النائبة) كان إجراء لتعيين قيادة جماعية لتولي المسؤولية إذا ما واجه الصدر نفسه خطراً ما، فإن الرعاة الإيرانيين استغلوه بطريقتهم بأقصى درجة بغية وضع حدّ للضغوط المتعددة التي كانت تنهال عليهم من شتى المجموعات. ولغرض تجنب أية ردود أفعال سلبية تمت المحافظة على سرية أسماء الشخصيات القيادية وعضوية اللجان في (المجلس الأعلى). وكان الاستثناء الوحيد هو اسم الناطق باسمه، محمد باقر الحكيم، ولم يعلن عن اسم رئيس (المجلس الأعلى)، الهاشمي، إلا بعد الاجتماع الرابع لـ (المجلس).

من المعروف أن منزلة (الناطق)، من حيث اللقب، أدنى من (الرئيس)، وهي الثانية في التراتبية بعد منزلة (الرئيس). ويبدو أن هذا الترتيب كان مصمماً لإرضاء رجال الدين المعارضين الذين انتقدوا تعيين الحكيم على أساس أنه كان أقل تضلعاً في شؤون الفقه من المنافسين الآخرين، كالهاشمي نفسه. أما محمود الهاشمي، وكان أحد تلامذة الصدر وأحد مساعديه المقرَّبين، فكان ذا مكانة أعلى بكثير من حيث الإنتاج الفكري والمقدرة الفقهية. فقد برز الهاشمي في مجال الفقه خلال السبعينات حينما قام، بالتعاون مع الصدر، بتأليف عدد من الكتب بما فيها بحث متعدد الأجزاء في علم «الأصول»، أي مناهج الفقه، بعنوان (**بحوث في شرح العروة الوثقى**) نشر في النجف في العام ١٩٧١[2]. وكان الهاشمي هو مَنْ عهدت إليه مهمة الارتباط بالإيرانيين بُعَيْد ثورة العام ١٩٧٩[3]. وبخلاف الحكيم، لم يكن للهاشمي تأريخ سياسي، بينما كان

---

(١) للاطلاع على تفاصيل النقاش حول «القيادة النائبة»، انظر الحائري، كاظم، المصدر المذكور، ١٥٩ ـ ١٦٠؛ وكذلك المؤمن، المصدر نفسه، ص٢٥٦.

(٢) Mallat, TWQ, (1988), p. 270.



الحكيم من بين أوائل الأفراد الذين انضموا إلى (الدعوة). كما برز اسمه في قائمة صغار العلماء أو المتتلمذين في العام ١٩٥٩. وفي السبعينات اعتقل عدة مرات، وبرز بصفته رجل دين نجفياً نافذاً قام بالتفاوض من أجل إحلال السكينة مع منظمي واقعة (مرد الراس) في شباط/فبراير ١٩٧٧. وفي أعقابها ألقي القبض عليه وحكم بالسجن مدى الحياة. وفي العام ١٩٧٩ صدر عفو عنه، ثم استطاع الهرب إلى سوريا بعيد إعدام راعيه الصدر. وبعد إقامة قصيرة دامت شهوراً قلائل انتقل إلى إيران. وبالنسبة إلى المجموعة الإسلامية العراقية التي كانت تتخذ من إيران قاعدة لها كان الحكيم قادماً متأخراً وغريباً. ولهذا لم يكن صعوده بالأمر المتصور من دون رعاية إيرانية وضغوط على المجموعات الأخرى.

جاء التعجيل بتأسيس (المجلس الأعلى) نتيجة للنجاحات الإيرانية الجلية في الحرب. ففي نسيان/أبريل ١٩٨٢ طُرِدَت القوات العراقية من الأراضي الإيرانية التي كانت قد احتلتها، وكانت هناك خطط قيد الإعداد لغزو العراق. وكان ثمة سيناريو محتمل يتمثل في احتلال ميناء البصرة في الجنوب وإعلان حكومة إسلامية عراقية في المدينة «المحررة»[١].

لعب ثنائي الحكيم والهاشمي أدواراً مختلفة في تنشيط (المجلس الأعلى). فلقد ملأ الحكيم الدور القيادي بصورة ناشطة، مديراً المهمات اليومية ومقيماً أجهزة (المجلس الأعلى) المطلوبة. ولقد تخطى الحكيم زميله الهاشمي في هذا المجال بمسافة بعيدة، الأمر الذي استدعى تبادل الموقعين في العام ١٩٨٦، فأصبح الهاشمي الناطق باسم (المجلس الأعلى) والحكيم رئيسه الأعلى ذا النفوذ الواسع. ثم غادر الهاشمي طهران إلى قم حيث تجنب القيام بدور سياسي بارز. وكان أفول نجم الهاشمي هو المصير الذي انتهى إليه الكثيرون من رجال الدين البارزين. ويعزى انحسار ثقلهم إلى افتقارهم إلى سمعة الأسر التي ينتمون إليها (بعكس الحال مع الحكيم) وافتقارهم أيضاً إلى

---

(١) ملاط Mallat، المصدر نفسه. يبدو أن باقر الحكيم أفاد بأن الصدر كان قد عيّنه لتنفيذ هذه المسؤولية، غير أن هذا الادعاء جوبه باعتراضات، Wiley, op. cit., p. 60.

(٢) باقر الحكيم، مقابلة.



دعم شبكات العامة، وكذلك طبعاً افتقارهم إلى الرعاية الإيرانية. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الحكيم يترك مركزه القيادي في (جماعة العلماء المجاهدين) في انتخابات العام ١٩٨٥، حين حل مكانه محمد باقر الناصري[١]. وباختصار، فإن المعرفة الفقهية لم تكن لتفضي إلى بروز سياسي، وهي حقيقة تتناقض مع المعايير الفقهية للرياسة الدينية، بما في ذلك، ربما، بعض تأويلات مفهوم (ولاية الفقيه).

بنية المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق

مرَّ (المجلس الأعلى) عبر مراحل تطور شتى. ففي بداياته في العام ١٩٨٢، كان أقرب ما يكون إلى بنية بيروقراطية تحت رعاية إيرانية لتنفيذ خطة ترمي إلى التوحيد التنظيمي (الإداري) للمجموعات الإسلامية العراقية المتشظية. وكما يبين الجدول (١٤/١)، فقد كان النفوذ مقسماً بين (الدعوة) حيث كان له خمسة أعضاء، أي الثلث، و(منظمة العمل الإسلامي) الممثلة بعضو واحد، و(المجلس الأعلى)، أي وكلاء الحكيم، الذي كان يمثله ثلاثة أعضاء مباشرين. أما المستقلون فكانوا خمسة، بيد أن ثلاثة منهم في الأقل كانوا موالين للحكيم، أما المستقلان الآخران فكانا بصورة واضحة موالين لـ(المجلس الأعلى) بصفته تنظيماً جامعاً وإن لم يكونا بالضرورة مؤيدين للحكيم بصفته الشخصية. وثمة سمات أخرى تثير الاهتمام في الجدول: الثقل الطاغي للنجف (سبعة من أصل خمسة عشر ممثلاً، أي نصف الأعضاء تقريباً) في حين كان أربعة يمثلون كربلاء وواحد يمثل الكاظمية (اثنان من حيث الأصل، لا من حيث الإقامة) وواحد من بغداد (إنما من أصل نجفي) وواحد من الناصرية ومثله من البصرة. ويلاحظ أن التوزيع المناطقي متفاوت ويكاد يكون مركزاً بصورة كاملة على النجف وكربلاء، وذلك نظراً لثقل فئة رجال الدين. ومما هو مثير للاهتمام كذلك أن ستة أعضاء (أقل من النصف بقليل) كانوا من العامة، أي الأفندية، الذين كانا قد تلقوا تعليماً حديثاً، وأن ثمانية فقط كانوا من رجال الدين. وحدث هذا في زمن كانت فيه الأفضلية وقيادة

(١) المؤمن، المصدر المذكور، ص٢٥٨.



الفقهاء تحتلان المقام الأعلى. غير أن ثلاثة من هؤلاء كانوا من «السادة». وأخيراً، يلاحظ أنه لم يكن هناك سوى أربعة أعضاء من أصل إيراني مقابل عشرة عرب عراقيين.

الجدول ١٤/١:

تشكيلة (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) الأول، ١٩٨٢

الاسم	المدينة	المهنة في ١٩٨٢	العمر	الحزب	مقر الإقامة	الأصل الاثني
محمد باقر الحكيم	النجف	رجل دين(*)	٤١ ـ ٥٠	المجلس الأعلى	طهران	عربي
محمود الهاشمي	النجف	رجل دين(*)	٥١ ـ ٦٠	مستقل	قم	فارسي
حسين الصدر	النجف/ الكاظمية	محام(*)	٤١ ـ ٥٠	مستقل	لندن	عربي
محمد باقر الناصري	الناصرية	رجل دين(*)	٦١ ـ ٧٠	الدعوة	قم	عربي
كاظم الحائري	النجف	رجل دين(*)	٤١ ـ ٥٠	الدعوة	قم	فارسي
عبد العزيز الحكيم	النجف	رجل دين(*)	٤١ ـ ٥٠	المجلس الأعلى	طهران	عربي
محمد تقي المدرسي	كربلاء	رجل دين(*)	٤١ ـ ٥٠	منظمة العمل الإسلامي	طهران	فارسي
محمد مهدي الآصفي	النجف	رجل دين(*)	٤١ ـ ٦٠	الناطق باسم الدعوة	طهران	فارسي
جواد الخالصي	الكاظمية	مهندس	٣١ ـ ٤٠	مستقل	دمشق	عربي
أكرم الحكيم	كربلاء	محاضر جامعي	٣١ ـ ٤٠	المجلس الأعلى	لندن	عربي
علي الموسوي	النجف/ بغداد	مهندس	٣١ ـ ٤٠	مستقل	لندن	عربي
أبو أحمد الجعفري (**)	كربلاء	طبيب(*)	٣١ ـ ٤٠	الدعوة (عضو المكتب السياسي)	لندن	عربي
صالح الأديب	كربلاء	مهندس (***)	٥١ ـ ٦٠	الدعوة	طهران	عربي
حسن فرج الله	البصرة	رجل دين	٥١ ـ ٦٠	مستقل	خوزستان	عربي
شهاب أبو حيدر	العمارة	مهندس	٣١ ـ ٤٠	الدعوة سابقاً	؟	عربي

(*) جميع الأفراد المؤشرين بعلامة النجمة الواحدة هم من «السادة».

(**) هذا هو اسمه الحركي، وقد حافظنا عليه بالصورة التي قدمها مصدر المعلومات استناداً إلى البيان الرسمي لـ(المجلس الأعلى). إن الاسم الحقيقي لأبو أحمد هو إبراهيم الأشيقر (انظر الجداول الخاصة بقادة (الدعوة) في الثمانينات.

(***) في الواقع، هو يحمل شهادة ماجستير في الزراعة.

أُعدّ هذا الجدول على أساس المعلومات المستقاة من أكرم الحكيم، مدير (مكتب الثورة الإسلامية) في طهران وأحد المساعدين المقربين لرئيس (المجلس الأعلى) باقر الحكيم. ويترأس أكرم الحكيم في الوقت الحاضر مكتب (المجلس الأعلى) في لندن، وهو ينحدر من أسرة آل الحكيم الكربلائية التي يجب عدم الخلط بينها وبين أسرة الحكيم، «المجتهد» النجفي. كما



تعززت المعلومات الواردة في الجدول بتفاصيل وتعديلات قدمها أبو أحمد الجعفري. كما أجرى محمد باقر الناصري، رئيس (جماعة العلماء المجاهدين)، مراجعة للجدول لغرض التثبت من محتوياته كما قام الحكيم والجعفري بالتثبت من جميع الأعضاء باستثناء الناصري.

وفي خطوة تالية جرى توسيع الهيئة القيادية لـ (المجلس الأعلى) لكي تضم أكراداً ومجموعات إسلامية سنية أو متحالفة أخرى لغرض إضفاء سمة عراقية جامعة على بنية (المجلس). ولقد أعيد تنظيم (المجلس الأعلى) مرة تلو المرة، أما الهيئة القيادية فيه، أي (مجلس الشورى) ـ النظير للجنة المركزية في الأحزاب اللينينية العاملة بأسلوب الخلايا ـ فقد زيد عدد أعضائها في الاجتماع السنوي الثاني إلى سبعة عشر عضواً، ثم إلى اثنين وثلاثين عضواً في الاجتماع السنوي الرابع. وفي العام ١٩٨٦ (الاجتماع السادس) تمّ تشكيل هيئة قيادية تتكون من مرتبتين: (مجلس الشورى)، أو اللجنة المركزية، وكان يومذاك مقتصراً على خمسة عشر عضواً، يجري تجديد عضويتهم سنوياً. وكانت هناك (الهيئة العامة) التي تقع في المرتبة الأدنى. ولكن لم تكن السيطرة الفعلية وصنع القرار في يد (مجلس الشورى) إلا بصورة جزئية، إذ إن القوة الحقيقية كانت بيد اللجنة التنفيذية وكانت هذه عبارة عن جهاز إداري ينهض به عاملون كان الحكيم يقوم بانتقائهم.

كان (المجلس الأعلى) منظماً من الناحية الإدارية على وفق الأجهزة والمؤسسات الحديثة. فقد شكلت فيه خمس شعب: (وحدة الأعلام)، (الوحدة العسكرية)، (الوحدة الإدارية، والمالية)، (وحدة الرفاه الاجتماعي)، (وحدة الاستخبارات). وكانت جميع هذه الوحدات مسؤولة أمام مكتب الحكيم. وكان الأفراد المسؤولون عن إدارة هذه الوحدات الخمس، بما فيها مكتب الحكيم، يشكلون (اللجنة التنفيذية). وكانت هذه اللجنة هي التي تمسك بزمام السلطة الحقيقية في (المجلس الأعلى). وكانت (اللجنة التنفيذية)، بدورها، تحت سيطرة الحكيم المباشرة، والكاملة تقريباً. وبقدر ما كان في استطاعة (المجلس الأعلى) أن يتصرف بملء إرادته فإن الوحدات الإدارية و(اللجنة التنفيذية)

والعاملين فيها كانوا يشكلون تنظيم الحكيم وأداته السياسية الناشطة[1]. وهكذا، فإن (المجلس الأعلى) كان في الواقع أداة إيرانية وأداة سياسية للحكيم في آن واحد. ومع ذلك، فمن الجدير بالذكر أن الوحدتين العسكرية والاستخبارية التابعتين لـ (المجلس الأعلى) كانتا في الواقع تحت إمرة الإيرانيين. ومع تأسيس (فيلق بدر) فإن الشؤون الاستخبارية والعسكرية سحبت من هاتين الوحدتين وحوّلت إلى (بدر). وهكذا تمّ حصر صلاحيات الوحدة العسكرية لـ (المجلس الأعلى) بالشؤون الإدارية للعسكر: الرواتب، والميزانية، وشؤون التجنيد.

في العام ١٩٨٦، تمّ تشكيل (مجلس شورى) ثانٍ مؤلف من أحد عشر عضواً. ثم تمّ توسيع (المجلس) بإضافة عضوين أو ثلاثة أعضاء جدد. واستناداً إلى الجدول (١٤/ ٢)، شهد (المجلس) تغييرات كبيرة في الكثير من الأوجه. إذ تظهر القائمة الجديدة إسقاط أسماء ستة من الأعضاء السابقين. وكان ثلاثة منهم من الشخصيات الدينية المتنفذة: حسين الصدر ومحمد باقر الناصري وكاظم الحائري (وهو الذي كان يحتل مرتبة دينية أعلى من الحكيم، إن لم يكن بإنتاجه الفكري، فبعمره). وكان الثلاثة جميعهم أكبر سناً من الحكيم. وتوحي عملية إعادة التشكيل هذه بأن قائمة الأعضاء الجديدة كانت تستهدف الحد من نفوذ رجال الدين الأقوياء واستبدالهم بأشخاص مناسبين بدرجة أكبر.

كان نفوذ مختلف الأحزاب، باستثناء (المجلس الأعلى)، يتغير من حيث الكمية أو النوعية. غير أن (المجلس الأعلى) ظل محتفظاً بالحصة الأكبر. فلقد كان لديه ثلاثة أعضاء منتمين وثلاثة ممثلين مستقلين موالين للحكيم، ما يعني أن ستة أصوات كانت تحت سيطرته. أما (الدعوة) فقد لحقت به خسارة هامة، ذلك أن أربعة من الأعضاء الستة الذين أُسقطت أسماؤهم كانوا من (الدعوة) الذي صار يحتل ثلاثة مقاعد مقارنة بخمسة في التشكيلة السابقة. أما (منظمة العمل الإسلامي) فقد بقي لها صوت واحد غير أن مستوى تمثيلها انخفض. أما عدد القادمين الجدد إلى (مجلس الشورى) فقد

---

(١) جرى الاعتماد بشكل كبير حول تفاصيل تشكيلة (المجلس الأعلى) على المعلومات التي قدمها أكرم الحكيم، محمد باقر الناصري، وأبو أحمد الجعفري (إبراهيم الأشيقر).



كان أقل من السابق: فقد خصص لمجموعة منشقة عن (الدعوة) مقعد واحد (يرعاه الحكيم والإيرانيون)، وخصص مقعدان لـ (الحركة الإسلامية) وهي منظمة كردية، ومقعد آخر لمجموعة سنة عربية.

الجدول ١٤/ ٢:

تشكيلة (مجلس الشورى) الثاني لـ (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)

الدورة السادسة ١٩٨٦ ـ ١٩٩٠

الاسم	المدينة	المهنة	العمر	الحزب	المقر	الأصل الاثني
١ ـ محمد باقر الحكيم(*) (رئيس المجلس حالياً)						
٢ ـ محمود الهاشمي (*) (الناطق حالياً)						
٣ ـ عبد العزيز الحكيم(*)						
٤ ـ محمد تقي المدرسي (**)						
٥ ـ محمد مهدي الآصفي						
٦ ـ أكرم الحكيم(*)						
٧ ـ أبو أحمد الجعفري (*)						
٨ ـ علي الأديب (أبو بلال)	كربلاء	مدرس	٤٠ ـ ٤٩	الدعوة	طهران	عربي
٩ ـ محمد نجيب البرزنجي	حلبجة	رجل دين(أ)	٥٠ ـ ٥٩	الحركة	لندن	كردي
١٠ ـ محمد الحيدري	بغداد	رجل دين(ب)	٤٠ ـ ٤٩	مستقل	طهران	عربي
١١ ـ ممثل فيلق بدر (بلا اسم)(ج)			٤٠ ـ ٤٩	مستقل	طهران	عربي
١٢ ـ عبد الزهرة عثمان	البصرة	مدرس	٤٠ ـ ٤٩	الدعوة (منشق)(د)	طهران	عربي
١٣ ـ محمد تقي المولى (أبو علي)	كركوك	رجل دين(هـ)		الحركة		تركماني
١٤ ـ سامي البدري	بغداد	رجل دين(و)				عربي

(*) حافظوا على عضويتهم في (مجلس الشورى) أو اللجنة المركزية. للاطلاع على التفاصيل، انظر الجدول ١٤/ ١.

(**) بعد شهور قلائل انسحب المدرسي احتجاجاً، فحل محله نائبه في (منظمة العمل الإسلامي) محسن الحسيني.

(***) إن الاسم المذكور في الرقم (٨)، أي أبو بلال، هو اسم حركي. إن الأديب عضو في المكتب السياسي لـ (الدعوة).

تمّ إعداد هذا الجدول على أساس المعلومات التي قدمها أكرم الحكيم، كما قدم أبو أحمد الجعفري (اسم حركي) عدداً قليلاً من التعديلات. وجرى التثبت من معلومات الجدول كذلك بواسطة محمد باقر الناصري، رئيس (جماعة العلماء).



(أ) إن الرقم (٩) كردي سني من (الحركة الإسلامية الكردية)، وهو خريج (مدرسة الفقه) في بغداد.
(ب) إن الرقم (١٠) خريج كلية علمية، غير أنه الآن «معمَّم». وكان أحد تلامذة الصدر ويفترض أن لديه صلات وثيقة مع الحكيم الذي بدوره، كان يتتلمذ على يد الصدر.
(ج) يقال إن الرقم (١١)، أي ممثل (فيلق بدر)، كان عضواً سابقاً في (الدعوة) ثم انتقل إلى (المجلس الأعلى). ويوصف بكونه عربياً من الجنوب، أما من العمارة أو الناصرية. وفي العام ١٩٨٨ شُخِّص ممثل (بدر) على أنه هيثم محفوظ، أبو إبراهيم.
(د) يمثل الرقم (١٢) مجموعة منشقة عن (حزب الدعوة) الأصلي. وقد تشكلت المجموعة بصورة رئيسية من أعضاء بصريين. وتحدد المجموعة هويتها باسم (الدعوة الإسلامية) دون ذكر كلمة «حزب».
(هـ) إن الرقم (١٣) هو من طوزخورماتو، وهي بلدة صغيرة تقع إلى الجنوب من كركوك. وقد عهدت إليه مسؤولية الوحدة العسكرية التي كانت تتولى الشؤون اللوجستية والمالية للجناح المسلّح.
(و) إن الرقم (١٤)، البدري، هو في الأصل من سامراء.

جرى تعديل التمثيل المناطقي. مع أن النجفيين والكربلائيين كانوا لا يزالون يحتفظون بالحصة الأكبر: ثمانية من أصل أربعة عشر (مقارنة بأحد عشر من أصل أربعة عشر في التشكيلة السابقة)، فإن حصة بغداد زادت من عضو إلى عضوين، كما أن مدينتين كرديتين من الشمال ظهرتا في المجلس للمرة الأولى. أما البصرة والناصرية فلم تتغير حصصهما.

كما حدث تغيير في نسبة رجال الدين مقابل الأعضاء من العامة (الدنيويين أو الأفندية). فقد ازداد عدد رجال الدين إلى تسعة (مقارناً بثمانية) بينما انخفض عدد الأشخاص من غير رجال الدين إلى خمسة (مقارناً بستة). كما أن مكانة القادمين الجدد كانت أقل بروزاً من نظرائهم السابقين.

كما حصل تغيير هام على الحضور النسبي للمجموعات الإثنية المختلفة: فقد انخفض عدد العرب من عشرة إلى تسعة، على الرغم من أنهم ظلوا أكبر مجموعة منفردة، وانخفض عدد الفرس من أربعة إلى ثلاثة، وارتفع الحضور الكردي والتركماني في الوقت نفسه (إلى اثنين لكليهما). وأخيراً ظهر السنة أول مرة، إذ بلغ عددهم ثلاثة من أصل أربعة عشر في حين لم تضم القائمة السابقة أياً منهم. وتبين القائمة ميلاً عاماً نحو ضم المناطق والإثنيات والطوائف، غير أنها تبين كذلك ميلاً باتجاه إضعاف (حزب الدعوة)



والمحافظة على احتكار الحكيم للمنظمة. ثمة ميل واضح آخر يتمثل في تعزيز حضور رجال الدين على حساب الدنيويين، ولكن هناك ميلاً أيضاً باتجاه رجال الدين الأصغر سناً والأقل خبرة أو تضلعاً.

كانت بعض من هذه التوجهات تتجلى بشكل أوضح في تشكيلة (الهيئة العامة). فقد كانت تضم (٨٠ ـ ٨٢) عضواً. وكانت (الهيئة العامة) من الناحية النظرية تعمل بصفة كيان لمراقبة أنشطة (مجلس الشورى)، وهو الهيئة القيادية. بيد أن (الهيئة العامة) كانت في واقع الأمر رمزاً لبرلمان إسلامي يضم جميع العراقيين. وهناك ميل واضح يدعم هذا الاستنتاج ويتمثل في صورة التوزيع المناطقي والإثني والطائفي والمهني لـ (الهيئة العامة). واستناداً إلى تفاصيل تتعلق بالسير الذاتية لكل فرد في قائمة غير مكتملة تضم (٦٥) عضواً، يمكن تقديم الملاحظات الآتية[1]:

إن الصورة الإثنية تبرز السمة العربية لغالبية الأعضاء. فإن (٥٤) عضواً كانوا من العرب العراقيين، ولم يكن ذوو الأصول الفارسية يشغلون أكثر من أربعة مقاعد (وهم الأشخاص الذين كانوا يمتلكون الحق القانوني في الحصول على الجنسية الإيرانية أو ربما كانوا قد حصلوا عليها). إن ثقل العرب في هيئة (المجلس الأعلى) يتجاوز كثيراً ثقلهم الفعلي في قيادة (الدعوة) أو (منظمة العمل الإسلامي) بل حتى في (مجلس الشورى) التابع لـ (المجلس الأعلى). فخمسة منهم أكراد واثنان من التركمان. ولقد كان ضم الأكراد والتركمان عملاً رمزياً لكنه ليس خلواً من المغزى. ذلك أنهم يأتون من مجموعتين: (حزب الله الكردي) الموالي لإيران بقيادة خالد البارزاني (خال مسعود البارزاني زعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني)، وهو تجمع منظم من الأتباع القبليين للشيخ خالد نفسه، ومن (الحركة الإسلامية) السنية بقيادة

---

(١) تمّ الحصول على القائمة غير المكتملة للأعضاء الخمسة والستين مع تفاصيل حول السير الذاتية في رسالة خطية من أكرم الحكيم، مسؤول مكتب (المجلس الأعلى) في لندن.



الشيخ عثمان. وتعتمد هذه الحركة على قبيلة الجاف وعلى أقربائهم القبليين في بلدة حلبجة وجوارها.

الجدول ١٤/ ٣:
الأصول المناطقية لأعضاء (الهيئة العامة) لـ (المجلس الأعلى)

المنطقة	العدد	النسبة المئوية
الشمالية	٧	٪١٠
الوسطى	٢١	٪٣٠
بغداد	١٦	٪٢٢,٨٠
الجنوبية	١٨	٪٢٣,٨٠
أصول غير محددة	٣	٪٤,٣٠
تفاصيل غير متوفرة	٥	٪٧,١٠
المجموع	٧٠	٪١٠٠

- إن العدد الإجمالي لأعضاء (الهيئة العامة) كان (٧٠) عضواً. ولقد جمعت هذه المعلومات على أساس البيانات التي قدمها بشكل رئيسي أكرم الحكيم. قد أجريت تصحيحات طفيفة على ضوء المعلومات التي قدمها محمد باقر الناصري، رئيس (جماعة العلماء) والتفاصيل التي قدمها أبو أحمد الجعفري، عضو المكتب السياسي لـ (الدعوة) وعضو (مجلس الشورى) التابع لـ (المجلس الأعلى). وسوف تتغير نسبة التمثيل إذا ما تم الحصول على التفاصيل المتعلقة بالأعضاء المجهولة أسماؤهم.

أما التمثيل الطائفي لـ (الهيئة العامة) فيغلب عليه تمثيل الشيعة (٥٧ عضواً) مقابل ثمانية أعضاء من السنة، سبعة منهم من غير العرب. وعليه فإن تمثيل السنة العرب كان مقتصراً على عضو واحد.

هناك تنوع في التوزيع المناطقي للمندوبين أكبر مما هو الحال في (مجلس الشورى)، أو اللجنة التنفيذية. فهو كالآتي: هنالك تمثيل ضعيف للمحافظات الشمالية (الأنبار، صلاح الدين، كركوك، السليمانية، أربيل، الموصل) وهي محافظات سنية بالدرجة الأساس إنما تضم جيوباً من التركمان الشيعة. أما المحافظات الوسطى (كربلاء، النجف، الحلة، ديالى) فإن لها



حصة كبيرة بسبب نفوذ طبقة رجال الدين في مدن العتبات المقدسة. أما المحافظات الجنوبية فهي في غالبيتها شيعية (باستثناء محافظتي البصرة والناصرية حيث توجد جيوب سنية) وقد شهدت نشاطاً سياسياً متنامياً وزودت جميع المجموعة الإسلامية بالعديد من الكوادر القيادية.

إن التوزيع المناطقي قد يقدم صورة أوضح إذا ما صنِّفَت القائمة إلى مدن وبلدات منفردة. إن نسبة الأعضاء المعروفين من كل محافظة في (الهيئة العامة) إذا ما قورنت بإجمالي سكان كل محافظة (الحضريين والريفيين)، لن تكون مختلفة فقط، بل إنها تكشف عن وجود تمثيل مفرط أو تمثيل ناقص. وليست هناك سوى مدينة بغداد التي يتطابق تمثيلها مع حجمها الديموغرافي. إذ إن هناك نسبة أعلى لعدد من المحافظات. فلكربلاء أعلى نسبة وقدرها (٥ : ١) والنجف (٣: ١) والبصرة أكثر من (٢: ١) والعمارة اكثر من (٢ : ١) والسليمانية (١,٥ : ١) وكركوك (١ : ١) تقريباً.

إن هذه النسب تؤكد الأدوار القيادية التي تلعبها كربلاء والنجف بصفتهما مدينتي العتبات المقدسة وحاضرتي طبقة رجال الدين. ثم تأتي البصرة والعمارة بالدرجة الثانية من حيث نشاطهما النسبي، تعبيراً عن الدور الصاعد لـ «العلماء» القادمين من هاتين المحافظتين. أما بروز السليمانية فيعزى إلى تقدم ونمو (الحركة الإسلامية) في المنطقة الكردية وكذلك إلى إعادة تأهيل حركة الأنصار (البيشمركة) المسلحة الكردية على وجه العموم. وتمكن ملاحظة تدني النسب في بعض المحافظات الجنوبية والوسطى، الشيعية أو المختلطة، حيث نسبة السكان الحضريين منخفضة نسبياً. وهذا مؤشر على أن الحركات الإسلامية متموضعة في المحافظات ذات الكثافة الحضرية. كما أنه مؤشر يكشف عن الحضور والنفوذ الضعيفين لطبقة رجال الدين في الريف، ومدى البون الفاصل بين هذه الطبقات والشرائح من جهة ومطالب واحتياجات طبقة الفلاحين من الجهة الأخرى.



الجدول ١٤/ ٤ :

تشكلية (الهيئة العامة) لـ (المجلس الأعلى) على أساس المدينة أو المحافظة

المدينة	عدد المندوبين	النسبة المئوية إلى الإجمالي	نفوس المحافظات	النسبة المئوية للحضريين في المحافظة	النسبة المئوية للمحافظات إلى إجمالي السكان	نسبة المندوبين إلى سكان المحافظة
	١	٢	٣	٤	٥	٢ : ٥
بغداد(**)	١٣ (+٢)	٢٣,٠٢	٣٨٤١٢٦٨	٧٥,٠٠	٢٣,٥٠	١ : ١
كربلاء	١٠	١٥,٤٠	٤٦٩٢٨٢	٧١,٠٠	٢,٨٠	١ : ٥
النجف	٩	١٣,٨٠	٥٩٠٠٧٨	٧٢,٠٠	٣.٦٠	١ : ٤
البصرة(***)	٨	١٢,٣٠	٨٧٢١٧٦	٧٢,٣٠	٥,٣٠	١ : ١,٥
العمارة	٤	٦,١٠	٤٨٧٤٤٨	٦١,٦٠	٢,٩٠	١ : ٢
السليمانية	٥	٧,١٠	٩٥١٧٢٣	٧١,٥٠	٥,٨٠	١ : ١,٤
الناصرية(***)	٢	٣,٠٠	٩٢١١٠٦	٥٣,٣٠	٥,٦٠	٣ : ١
كركوك	٢	٣,٠٠	٦٠١٢١٩	٧٥,٤٠	٣,٦٠	١ : ١
الكاظمية (****)	احتسبت ضمن بغداد					
الجنوب (غير محدود)	٢	٣,٠٠				
الديوانية	١	١,٥٠	٥٥٩٨٠٥	٥٦,٤٠	٣,٤٠	٣ : ١
الكوت	١	١,٥٠	٣٦٤٦٧٠	٥٢,٠٠	٢,٤٠	٢ : ١
الحلة	١	١,٥٠	١١٠٩٥٧٤	٤٦,٠٠	٦,٨٠	٦ : ١
ديالى(***)	١	١,٥٠	٩٦١٠٧٣	٤٦,١٠	٥,٨٠	٦ : ١
سامراء(***)	١	١,٥٠	٧٢٦١٣٨	٤٠,٢٠	٤٠,٤٠	١ : ٤(*****)
غير معروفة	٣	٤,٦٠				
المجموع	٦٥	لم يدرج في الحساب خمسة مندوبين لعدم توفر المعلومات				

(*) قائم على أساس الإحصاء السكاني للعام ١٩٨٧ (جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء، موجز الإحصاءات السنوي، ١٩٩٢، ص٤٠، ٦٤، ٦٥).

(**) حجم السكان هذا هو لمدينة بغداد.

(***) هذه مدن مختلطة من حيث التكوين الشيعي ـ السني.

(****) الكاظمية ضاحية في شمال بغداد. ونظراً لأنها شيعية بصورة مطلقة من حيث سماتها وسكانها فإنها تستحق اهتماماً خاصاً عند مقارنتها بالنجف وكربلاء وذلك بسبب التنافس التأريخي ما بين أسر رجال الدين والتحالفات الممكنة فيها.

(*****) المدينة والريف المحيط بها.



أما الانتماءات المهنية للأعضاء الخمسة والستين في (الهيئة العامة) فإنها فريدة من نوعها حقاً. فعلى النقيض من بنية (مجلس الشورى) حيث يحتل العلماء المنزلة العليا، فإن لـ (الهيئة العامة) الخصائص الآتية: (انظر الجدول ٥/١٤، الفئات أ، ب، ج، د).

الجدول ٥/١٤:

تشكيلة (الهيئة العامة) على أساس التعليم والمهنة

الفئة	العدد	النسبة المئوية	الملاحظات
(أ) طبيعة التعليم			
تعليم ديني	١٨	٢٧,٧	
تعليم دنيوي (علماني)	٣١	٤٧،٧	
مختلط	١٥	٢٣	أفراد تلقوا تعليماً دنيوياً وتعليماً دينياً
أخرى	١	١,٥	شيخ قبلي بلا تعليم رسمي
(ب) مجموعات ذات تعليم دنيوي حسب المهنة و/ أو الدرجة الأكاديمية			
خريجو جامعات	٧		
حملة ماجستير	٢		
حملة دكتوراه	٤		
أطباء	٥(*)		
محامون	١(*)		
صيادلة	١(*)		
مهندسون	٤(*)		
مدرسون في الثانويات	٤(*)		
محاسبون	١(*)		
معلمون	٢		
المجموع	٣١		
(ج) فئة التعليم المختلط			
ماجستير	١		
بكالوريس	١٣		
خريجو ثانويات	١		
المجموع	١٥		

تابع الجدول ١٤/ ٥ :
تشكيلة (الهيئة العامة) على أساس التعليم والمهنة

(د) فئة مختلطة حسب المهنة				
مهندسون	٢			
اختصاصي علوم	١			
محامون	١			
معلمون	١ (مدرسة دينوية)			
صيادلة	١			
وظائف دينية	٩			
المجموع	١٥			

(*) جميع الفئات المؤشرة بالنجمة هم خريجو جامعات.

يشكل ذوو المهن الحديثة مجموعة أكبر مما كانت عليه سابقاً على الإطلاق (نسبة ٤٧,٧٪). وهذا مؤشر على الدور المتنامي للطبقات الوسطى وشرائحها الدنيا المتواصلة الاتساع، الحضرية، التي كان نشاطها السياسي في تزايد متواصل. وبالمقابل، يحتل «العلماء» المرتبة الثانية، أو نصف حجم الفئة الأولى تقريباً. وما هو أكثر إثارة للأهمية في قائمة الأعضاء الخمسة والستين هو وجود فئة مختلطة، أي وجود أفراد تلقوا تعليماً دينياً ودنيوياً، ويحملونه شهادات عليا (دكتوراه، ماجستير، بكالوريوس، باستثناء واحد منهم ذي تعليم أدنى)، ويتمتعون بمستوى عالٍ في كلا التعليمين، وكان بعضهم أصلاً من رجال الدين (٩ من أصل ١٥)، تواقين إلى الحصول على درجة أكاديمية نظراً لتناقص أهمية التعليم الديني وكليات الفقه الدينية (الحوزة). وكان هذا الميل موجوداً على امتداد عقود من الزمن، أو في الأقل حتى العام ١٩٧٩. أما الآخرون (٦ من أصل ١٥) فإنهم يمثلون النموذج المعاكس المباشر: فهم أشخاص من عامة الناس ذوو تعليم دنيوي علمي، تواقون لتلقي تعليم فقهي لغرض تلبية الحاجة الجديدة للحصول على مرتبة دينية.

ولقد أطلقت عنان هذا الميل الثورة الإيرانية والانتقاد الإسلامي العام الموجه ضد التعليم الدنيوي (العلماني) المتأثر، حسب رأيهم، بالغرب. وعلى

أساس هذا التمييز يمكننا أن نزيد عدد الأعضاء من ذوي التعليم الحديث من (٣١) إلى (٣٧) فتزيد نسبتهم من (٤٧,٧٪ إلى ٦٥,٩٪)، ونزيد عدد رجال الدين من (١٨) إلى (٢٧) والنسبة من (٢٧,٧٪ إلى ٤١,٥٪). وسيظل من شأن هذه النتيجة الإبقاء على الثقل الطاغي للفئة الأولى من العناصر ذات التعليم الحديث.

وأخيراً، ثمة «شيخ» قبلي واحد فقط، وهو كردي، وهذه حقيقة واضحة بذاتها. فلقد فقد الشيوخ القبليون العرب في الجنوب الشيعي نفوذهم بصفتهم طبقة اجتماعية، بينما كان نظراؤهم السنة يرتقون السلم الاجتماعي في ظل البعث. أما شيوخ العشائر الأكراد التقليديون فقد كانت حظوظهم مختلفة: فقد ازدهرت أحوال بعضهم عن طريق حصولهم على عقود (مقاولات) مجزية من الدولة، كما كانت الحال مع عشيرتي السورجي والهركي، بينما انخرط آخرون في حروب عصابات ضد الحكومة[١].

كان في مكنة (الهيئة العامة)، وهي النموذج الشبيه بالبرلمان الإسلامي في إيران، أن تلعب دوراً حاسماً لو كان المجهود الحربي الإيراني قد تكلل بالنجاح. فمع انتهاء الحرب كانت (الهيئة العامة) قد فقدت الكثير من أهميتها، بل سقطت من الناحية العملية في مهاوي النسيان.

إن الوجه الحقيقي والدائم لـ(المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) يتمثل في حقيقة كونه منظمة لمجموعة الحكيم. إذ قام الحكيم، بمساعدة وعون لوجستي إيرانيين، ببناء مؤسسات وقواعد شعبية مساندة. وتتألف الأولى من (مؤسسة الصدر) في طهران، وهي مؤسسة اجتماعية لتقديم الخدمات المعيشية للمهجرين، و(مركز التوثيق)، علاوة على شبكات من المكاتب في مختلف المدن والعواصم العربية، والأجنبية، مثل دمشق ولندن.

---

(١) هنالك عدد من الدراسات الأولية حول طبقة المقاولين التي ازدهرت في ظل نظام البعث. وتبين هذه الدراسات كيف أن بعضاً من شيوخ القبائل ارتقوا عدة درجات في السلم الاجتماعي بفعل الأعطيات التي كانت الدولة تمنحهم إياها لقاء ما كانوا يقدمونه عن خدمات حربية وغيرها.



لم يقم الحكيم ببناء حزب على النمط اللينيني القائم على الخلايا واللجان الفرعية المرتبة عمودياً، بل قام ـ عوضاً عن ذلك ـ بالجمع ما بين الأجهزة البيروقراطية الصغيرة، إنما الفعالة، التي كانت لديه («الأجهزة التفيذية» لـ «المجلس الأعلى») وبين الأساليب التقليدية في التجنيد والتعبئة: تعبئة جمهرة الأتباع من خلال منظومة من «الوكلاء» الشباب، من رجال الدين وعامة الناس معاً، من الناشطين في المساجد. وكان «وكلاؤه» ينظمون «هيئات» لم تكن ذات تماسك قوي تتألف من المتعاطفين والأتباع الذين كانوا يحضرون التجمات العامة والمظاهرات والمواكب والشعائر الدينية.

إن «الوكلاء» الذين يشرفون على هذه «الهيئات» يشكلون ما يسمى (هيئة المبلّغين). وكان الحكيم، استناداً إلى قول أحد مساعديه، يرغب في المزج ما بين المؤسسات الحديثة والشبكات التقليدية للمقلدين الشيعة[1] ـ المؤسسات لضمان العمل اليومي، والمقلدين لدعم موقعه الديني تمهيداً لترقيته القادمة إلى مرتبة «آية الله العظمى». المؤسسات تتألف من دوائر ومكاتب، أما شبكات المقلدين فتضم المجاميع الشعبية للمتعاطفين التي كانت تتخذ من المساجد قواعد لها. ولم يعد (المجلس الأعلى) ينظر إليه بصفته جبهة أو مظلة إسلامية موحّدة للجميع، بل صار يُعَدّ حزباً إسلامياً شيعياً محضاً آخر، موجوداً جنباً إلى جنب مع مجموعات شبيهة أخرى. ففي حال حصول مناسبات شتى أو مفاوضات سياسية، يقوم كل من (الدعوة) و(منظمة العمل الإسلامي) و(المجلس الأعلى) بإرسال مندوبين عن كل منهم بصفتهم منظمات مستقلة.

إن وظيفة (المجلس الأعلى)، بصفته جبهة إسلامية للإسلاميين الشيعة، أو باعتباره منبراً إسلامياً لكل العراقيين، كانت في الواقع شكلية. غير أن حقيقة كونه مشروعاً للحكيم تفسر مظهره الآخر بصفته مؤسسة يديرها الإيرانيون.

---

(١) أكرم الحكيم، مقابلة.



الاستراتيجية والتكتيكات

لقد أشر تشكيل (المجلس الأعلى) تحولاً في الاستراتيجية والتكتيكات بدفع من إيران. فلأول مرة في تأريخ الجماعات الإسلامية العراقية، تبنت هذه فكرة تأسيس دولة إسلامية بصفتها هدفها السياسي المباشر والسبيل الوحيد لإقامة مجتمع إسلامي[١]. كما أن هذه المجموعات تبنّت، أو ادّعت أنها تتبنّى، رؤية الخميني حول الولاية المطلقة للفقيه. غير أن هذه الاستراتيجية الجديدة كانت تستدعي وجود تفكير جديد وممارسة جديدة من حيث الأساليب والنشاط[٢]. فجرت مناقشة مختلف الأشكال الممكنة لـ «العنف الثوري»[٣]. وكانت شتى مراكز القوى في إيران تمارس ضغوطاً على التنظيمات العراقية، مصحوبة بمختلف المفاهيم والتصورات حول العمل الإسلامي. ويمكن إدراج هذه تحت ثلاثة عناوين رئيسية:

١ ـ مفهوم الحركات الجماهيرية في الشارع ـ ما تسمى بالمسيرات المليونية برعاية رجال الدين ـ الذي كان يدعو إليه منتظري، نائب الخميني آنذاك، فضلاً عن الإيديولوجيين الخمينيين.

٢ ـ مفهوم العمل المسلح النخبوي السري، وتكتيكات التفجيرات والاغتيالات، وهو ما كان يدعو إليه مهدي الهاشمي ومحمد منتظري[٤].

٣ ـ مفهوم ضمّ المقاتلين العراقيين إلى المجهود الحربي الإيراني. وكان هذا يمثل رؤية الحكومة الإيرانية.

في السياق المفاهيمي جرى بحث الموضوعة الأولى في ١٩٨٠ ـ ١٩٨٢، بينما استخدمت الموضوعتان الثانية والثالثة بصفتهما حلولاً عملية وقتية.

---

(١) باقر الحكيم، **أحاديث**، ص١١، ١٣.
(٢) أكرم الحكيم، مقابلة.
(٣) المدرسي، والشيرازي، مقابلات.
(٤) أبو أحمد الجعفري، مقابلة.



وفي خلال مرحلة النقاشات، كان شعار المظاهرات المليونية على لسان كل رجل دين في طهران. وبدا هذا المفهوم وكأنه المصدر السحري الباطني لا لدحر الشاه فقط بل للقضاء على أي نظام حكم في أي مكان من العالم، أيضاً. وفي نظر الناشطين من رجال الدين، كان «مدداً إلهياً» ويشمل العالم كله. وفي أوائل نيسان/أبريل ١٩٨٢ ألقى آية الله منتظري خطاباً نصح فيه الفلسطينيين باستخدام تكتيك المسيرات المليونية لتحطيم الجيش الإسرائيلي وتدمير إسرائيل نفسها[1]. لقد وجهت النصيحة إلى مجموعات إسلامية أخرى، ولكنها وجهت بصورة ضمنية إلى المجموعات العراقية، وفي الوقت نفسه وجهت لها اتهامات باللافاعلية.

وإزاء هذه الاتهامات ردت المجموعات الإسلامية الشيعية العراقية بالتأكيد على استقلاليتها في تحديد وإدارة عملها الخاص بها على ضوء حقائقها الوطنية، بصرف النظر عن مقتضيات الأممية الإسلامية. وظهرت على السطح ثلاث استجابات.

أبدى محمد تقي المدرسي، زعيم (منظمة العمل الإسلامي)، معارضته للضغوط الإيرانية الداعية إلى الفعل العلني والجماهيري المباشر، أي الخروج إلى الشوارع ورفع شعار (الله أكبر) لتأجيج جماهير الناس لكي تتحدى السلطة. فيقول المدرسي بأن هذا التكتيك الرامي إلى تفعيل «المدد الإلهي» من شأنه أن يكون باهظ الكلفة ومحكوماً عليه بالفشل. وفي محاضراته العديدة التي ألقاها في ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ كان المدرسي يرى بأن أسلوب العمل التنظيمي السري لتثقيف الناس وإعدادهم كان أهم شيء يجب فعله في ذلك الوقت، بل يجب عدم التفكير مطلقاً باتباع أسلوب العمل السياسي الجماهيري، ناهيك عن البدء به فوراً، قبل أن يكون تثقيف الجماهير وإعدادها قد بلغا مستوى ناضجاً، فآنذاك، وآنذاك فقط، تحين «ساعة الصفر» على حد تعبير المدرسي[2]. وفي كراس للمنظمة نقرأ نقداً لاذعاً ضد ربط مفهوم «المدد الإلهي» بسياسة التحرك

(١) المدرسي، ومحمد باقر الحكيم، مقابلات.
(٢) المدرسي، مقابلة.



الجماهيري المباشر في الشارع: «إن الإمام لم يكن ليقدر على تفجير الثورة... لو أن الشعب الإيراني كان قد استكان إلى الهدوء والراحة»(١).

ويقدم الكراس التصور الآتي للتكتيكات الصحيحة التي يجب أن تقسم إلى ثلاث مراحل مختلفة:

«الخيار... هو الثورة الشعبية... وقد عرفناها بأنها تعني تعبئة الجماهير بكل فئاتها وطبقاتها وشرائحها الاجتماعية لإسقاط النظام... وتتحقق الثورة الشعبية بنزول الجماهير، عمالاً، كسبة، ومثقفين، وعسكريين شرفاء وموظفين، إلى ساحة المواجهة الساخنة فتنزل إلى الشوارع بمسيرات صاخبة، وتظاهرات عارمة»(٢).

وبعد ذلك ببضعة أسطر، هنالك شيء من التحريض الرومانسي:

«نواجه بسواعد خالية من السلاح وقلوب مليئة بالإيمان... النظام [البعثي] بعملائه وجلاوزته ومرتزقيه، وطائراته، ومدافعه ودباباته»(٣).

هذه هي الكيفية التي ستبدأ بها الحركة الجماهيرية وبها تنتهي، أي المرحلة الثانية. فمع تصاعد المواجهة، ستدخل مرحلتها الثالثة:

«تصل المواجهة درجة الغليان» و«حينذاك تمتلئ الشوارع بالمتاريس وبإطارات الكاوتشوك المحترقة، وترد عليه الجماهير بكل ما تيسّر لها من السلاح، بالعصي والحجارة وقنابل المولوتوف، وغيرها... فتضرب... دوائر أمنه ومخابراته وسجونه ومعتقلاته وبنوكه ومعسكراته»(٤).

وسوف يصاحب هذا التمرد المسلح «إضراب تلاميذ المدارس وطلاب الجامعات... والكسبة والعمال والموظفين عن العمل، وتمرد العسكريين... على الأوامر»(٥).

---

(١) (منظمة العمل الإسلامي)، الكراس رقم ٢١، ص ١٧ (بلا تاريخ أو مكان النشر).
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر نفسه، ص١١ وما يليها.
(٤) المصدر نفسه، ص١٣.
(٥) المصدر نفسه، ص١٣.



وفي تصور (منظمة العمل الإسلامي)، فإن مثل هذه السلسلة المنسقة من التكتيكات العسكرية ـ المدنية، السلمية حيناً، والعنيفة الجماهيرية المسلحة في أحيان أخرى، سوف تتوج بانهيار سيطرة الدولة وتؤدي إلى «سريان الشلل إلى اقتصاد النظام القائم ومرافقه الحيوية ومن ثم لفظه أنفاسه الأخيرة وسقوطه تحت أقدام الجماهير»[١].

ومع أن هذا النص كان قد كتب دفاعاً عن الحركة الإسلامية العراقية، فإنه في الوقت نفسه تصوير مثالي، حَرْفي وإعادة سرد للأحداث التي اندلعت، ثم نمت، ثم تتوجت بالثورة الإيرانية بين العامين ١٩٧٨ و١٩٧٩. غير أن المقصود بهذا النص هو استخدام التجربة الإيرانية الماضية في مواجهة الضغوط الإيرانية الحالية.

إن الوقوف بوجه الانتقادات والضغوط الإيرانية حفزت زعيماً آخر، هو باقر الحكيم من (المجلس الأعلى)، لكي يستنبط أسلوباً وتكتيكاً خاصين به. وكانت هذه هي الاستجابة الثانية.

تبنى محمد باقر الحكيم، وكان آنذاك الناطق باسم (المجلس الأعلى)، وعمّم تكتيك (الحرب الشعبية) الماوي المشهور[٢]. لكنه استخدم مصطلحاً أيضاً آخر هو (الجهاد المسلح)، المعروف أن الكفاح المسلح مفهوم عريض يشمل كل عنف سياسي، في حين أن الحرب الشعبية هي شكل واحد، محدد، من أشكال الكفاح المسلح[٣]. وليس واضحاً ما إذا كان الناطق باسم (المجلس الأعلى) واعياً بهذا الفرق بينهما. غير أن ما هو واضح هو أن المقصود بهما أن يكونا بمثابة نقد مضاد للمحاولات الإيرانية الهادفة إلى فرض تكتيكات معينة على (المجلس الأعلى). إذ يقول الحكيم:

«نحن وإنْ كنا نلتقي مع الثورة الإسلامية... إلا أنه من حيث أسلوب

---

(١) المصدر نفسه، ص١١ ـ ١٢.

(٢) محمد باقر الحكيم، مقابلة.

(٣) محمد باقر الحكيم، **أحاديث**، ص١١ (بلا مكان أو تاريخ النشر).



التنظيم قد نختلف مع الثورة الإسلامية» نظراً إلى «ظروف الشعب العراقي. فهناك وجوه للاختلاف بين الوضع على الساحة العراقية ووضع الساحة الإيرانية بزمن الشاه، من أهم وجوه الاختلاف هو طبيعة النظام... من حيث درجة القمع»[1].

أما الاستجابة الأخرى، وهي الثالثة، فقد جاءت من آية الله الشيرازي. إذ أعرب عن عدم موافقته على كلٍ من سياسات الشارع المليونية وعمليات تفخيخ السيارات الفردية. ويقول الشيرازي بأن أقصر وأسلم طريقة للعمل هي في تسليح القبائل الشيعية العربية في العراق. ومن وجهة نظره، أن القبائل العراقية تنظيم اجتماعي حيوي بل حاسم، مفعم بجبروت سياسي. واستناداً إلى الشيرازي، فإنه إذا كان بالمستطاع كسب القبائل، سيكون بالإمكان إقامة حزام شعبي عازل مضاد لنظام حكم البعث قادر على أن يختنقه خنقاً[2].

وهنا تجدر الملاحظة إلى أن هذا التكتيك كان ناجحاً في إيذاء القوات البريطانية المستعمرة في العام ١٩٢٠ مثلما كان فاشلاً في العام ١٩٢٤ حينما تحالف «مجتهدون» مع بعض القبائل الشيعية وموّلوها وحركوها لإعلان التمرد. بيد أن هذا كان قد حدث في مجتمع زراعي كانت نسبة السكان الريفيين فيه تزيد عن ٧٠٪ من إجمالي السكان.

لقد كانت هذه الاستجابات العراقية المختلفة الثلاث ذات سمة دفاعية. ذلك أن غياب فاعلية هذه المجموعات في ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ كان في الحقيقة نتيجة لفاعليتها المفرطة في ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠. وكانت، في الفترة الأسبق، قد حاولت، بلا طائل، أن تطبق التكتيك الإيراني في سلوك نهج سياسة التحرك الجماهيري في الشارع، والأنماط الأخرى كالاغتيالات وحملات التفجير.

لقد تحولت هذه المجموعات، في ميداني التفكير والممارسة، من التنظيم والروح الوعظية المركزة على الشعائر المحلية في الستينات إلى جميع

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣.

(٢) محمد الحسيني الشيرازي، مقابلة.



أنواع «العنف الثوري»: حرب العصابات في الريف، وحرب العصابات في المدن، والتمرد المدني، والتمرد المسلح، والانتفاضات المسلحة ـ وهي موضوعات وممارسات تحفل بها أدبيات ماو وغيفارا ولينين. ولكن، بدلاً من أن تقوم التنظيمات العراقية بتنفيذ خطة العمل التي وضعتها بنفسها على المدى الطويل، عملت يداً بيد مع المؤسسة الإيرانية وقواتها المسلحة وجهازها الأمني في اتجاهين: جبهة الحرب، وحملة سرية لزعزعة استقرار نظام الحكم في العراق.

إن واقع الحرب العراقية ـ الإيرانية وحقيقة أن القاعدة اللوجستية ومعها أفراد هذه الحركات (من المهجرين وأسرى الحرب العراقيين) كانوا قاطنين في إيران نفسها، يفسران سبب ارتباطها بالمجهود الحربي الإيراني ومدى هذا الارتباط.

فيلق بدر

إن تشكيل (فيلق بدر) (الذي سمِّي باسم المعركة الأولى التي خاضها أوائل المسلمين ضد تجار مكة المشركين) وعمله يقدمان مثالاً جيداً على ذلك. فقد تمّ حشد أفراد هذه الوحدة العسكرية من بين صفوف المهجّرين العراقيين وأسرى الحرب من الشيعة. وكان (المجلس الأعلى) ومنظمات إسلامية عراقية أخرى هي التي تمدّه بالمتطوعين. أما أسرى الحرب فقد كان عليهم أن يحصلوا أولاً على عفوٍ من الحكيم أو من أي مرجع ديني آخر. فكان الأسرى الشيعة، بعد أن يغفر لهم «ذنبهم» بحكم كونهم بعثيين سابقين، يُضَمّون إلى صفوف فيلق بدر بصفة «توّابين». وباستثناء «التزكية» التي تعطى للأفراد وحفظ سجلات التجنيد، كان الجنود في الواقع جزءاً من (الحرس الثوري) الإيراني، وهو الجناح الثاني للقوات المسلحة في إيران. وكانت السلطات الإيرانية هي التي تقوم بتدريب قوات بدر وتسليحها ونشرها[١].

---

(١) أكرم الحكيم، مقابلة.



في البدء تمّ تنظيم حوالى (٢٠٠) متطوع في (قوات الإمام الصدر). وبين العامين ١٩٧٩ و١٩٨٣ قامت هذه الوحدة بتدريب بضعة آلاف من المتطوعين العراقيين، كان منهم حوالى الألف يؤدون الخدمة بصورة دائمية على خطوط الجبهة، مثل دهلران وعيلام وبختران، إضافة إلى كردستان العراق. وحينما تأسس (المجلس الأعلى) في العام ١٩٨٢، أعاد تسمية هذه الوحدة إلى (لواء الصدر). ثم أُعيدت تسمية القوة (كتيبة بدر التاسعة). وقد ظهر جزء منها في الجبهة في حاج عمران (وهي قرية في شمال شرق العراق، تقع شمالي السليمانية) التي كان الإيرانيون قد استولوا عليها في العام ١٩٨٣. وآنذاك أُعلنت حاج عمران منطقة «محررة»، وقام الحكيم بزيارة الوحدات «العراقية» هناك وأدّى صلاته على التراب العراقي «المحرَّر». وفي العام ١٩٨٧، تلقت (كتيبة بدر التاسعة) دفعة إلى الأمام حينما أعلن (الحرس الثوري) الإيراني خططاً لتوسيع حجمها ودورها. فتمّت ترقيتها إلى فرقة نظامية كاملة[١]. وتفيد بعض التقديرات أن عديد هذه القوة بلغ بضعة آلاف.

وعلى الرغم من حديث (المجلس الأعلى) عن (فيلق بدر) بصفته منظمة عراقية، فإنه كان في واقع الحال تحت السيطرة الإيرانية[٢]. فلقد كان قائد القوة عقيداً إيرانياً على الرغم من وجود بعض الضباط العراقيين في هيئة الأركان العامة للوحدة. وكانت (هيئة تعبئة المستضعفين)، وهي مؤسسة إيرانية

---

(١) المؤمن، المصدر المذكور، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧؛ Wiley, op. cit., p. 63.

(٢) حوارات مع بعض المجنّدين في فيلق (بدر) أعربوا خلالها عن رغبتهم في عدم الكشف عن أسمائهم. واستناداً إليهم، كان عديد فيلق (بدر) حوالى (٣٠٠٠). ويشير مصدر آخر إلى الرقم (٧٠٠٠). ويقول المؤمن بأن فيلق (بدر) «كان مدعوماً بشكل كلي وخاضعاً لقيادة (الحرس الثوري) الإيراني» (ص٣٢٧). وكانت الوحدة، أي (بدر)، عبارة عن لواء عسكري كامل يضم بعضاً من أسرى حرب عراقيين سابقين. ولقد لعبت هذه الوحدة دوراً محورياً في جبهتي الحرب الجنوبية والشمالية ضد العراق (ص٣٢٧). وقد أُصيب (٥٠٠) من أفرادها بين جريح وقتيل أثناء العمليات العسكرية (ص٣٦٥).



لتشكيل ما يسمى بوحدات «الباسيج» من المتطوعين، هي التي كانت تؤبن جنود فيلق بدر الذين كانوا يسقطون في ميدان المعركة. فكانت هذه الهيئة الإيرانية هي التي ترسل برقيات التعزية إما إلى العوائل العراقية المعنية أو إلى المجموعات الإسلامية لتعلمها فيها بـ «استشهاد أبنائها». ولم تكن هذه البرقيات ترسل إلى (فيلق بدر) ولا كان الفيلق يقوم بإرسالها. وفي ما يأتي مثال لنص إحدى هذه البرقيات نشر في (**طريق الثورة**):

البرقية رقم ١٧٢٥ ـ ب في ٢٤/ ٢/ ٦٠ (تاريخ إيراني) من القيادة المركزية لتعبئة المستضعفين إلى مكتب الجماهير المسلمة في العراق: «نبارك لكم شهادة أربعة من الإخوة الأبطال في هذه الحركة العسكرية السياسية... من أجل استرجاع المرتفعات في «بازي دراز»».[١]

وفضلاً عن ذلك، كان (المجلس الأعلى) والمجموعات الأخرى منخرطين كذلك في شن حملة من التفجيرات الهادفة إلى زعزعة النظام داخل العراق بصفتها جزءاً من استراتيجية الإطاحة بنظام الحكم. وكانت هذه العمليات تلقى كذلك دعم السوريين، وذلك رداً على حملة مشابهة أطلقها البعث العراقي داخل سوريا ـ وبينما كانت شبكة القوى السياسية الإقليمية تزود المجموعات الإسلامية بالوسائل اللوجستية والقواعد المرنة للتعبئة والعمليات، فإنها في الوقت نفسه ربطت استراتيجية وتكتيكات القوى العراقية بهذه القوى الإقليمية.

ولقد ادعت هذه المجموعات، بما فيها إحدى واجهات (المجلس الأعلى)، وهي منظمة (المجاهدين)، أنها نفذت عدة محاولات لاغتيال الرئيس العراقي صدام حسين[٢]. وهناك قائمة طويلة منشورة تدرج سلسلة التفجيرات المنفّذة والمحاولات المزمع القيام بها. وتبين القائمة انغماس (المجلس الأعلى)، ومجموعات أخرى كذلك، في المجهود الحربي الإيراني

---

(١) (**طريق الثورة**)، العدد ١٦، تموز/يوليو ١٩٨١، ص٢٠.

(٢) يشير المؤمن إلى ما يزيد عن عشر محاولات تقريباً، المصدر المذكور، ص٣٣٤ ـ ٣٤٩.



من ناحية، ومدى ضآلة اهتمامهم بالعمل السياسي داخل العراق، من الناحية الأخرى[١].

التداعيات

تركت جميع هذه الأمور آثاراً سلبية على المجموعات الإسلامية، ما أدى إلى إضعافها. فأولاً، كان التعاون مع ماكنة الحرب الإيرانية قد اكتسب صفة معادية للوطنية العراقية، بشكل خاص بعد انسحاب القوات العراقية من الأراضي الإيرانية في ربيع العام ١٩٨٢. ولقد أدى الانسحاب العراقي والتغلغل الإيراني إلى داخل الأراضي العراقية، معاً، إلى إحداث تحوّل في طبيعة الحرب. فقبل هذه النقطة، كانت الحرب بالنسبة إلى إيران حرباً دفاعية، أما الآن فقد أصبحت حرباً دفاعية بالنسبة إلى العراق[٢]. ولقد تعزز هذا التحول في المواقع بالمحاولات الإيرانية المتكررة لاحتلال مدن رئيسية، أو باحتلالهم قرية حاج عمران العراقية في العام ١٩٨٣ وشبه جزيرة الفاو في العام ١٩٨٦.

لم يكن في إمكان (المجلس الأعلى) وحلفائه أن يتواصلوا مع أبناء مذهبهم في العراق، بسبب إحلالهم الهوية الدينية محل الولاء الوطني. فمن بين نتائج حرب الثماني سنوات بين العراق وإيران كان صعود النزعة الوطنية الشعبية العراقية واندماجها الوجيز والموقت مع النزعة القومية للدولة. فكان أن شكل هذا التطور درعاً واقياً بدرجة نسبية احتمى به نظام البعث وأبعد المجموعات الإسلامية عن الاتجاه السائد للمشاعر الشعبية.

---

(١) (المواجهة)، الصادرة عن (المركز الإسلامي للأبحاث السياسية)، العدد ٦، (بلا تأريخ وبلا مصدر نشر). يضم الكتاب وثائق الاستخبارات العسكرية العراقية المتوفرة التي سجلت أنشطة المجموعات الإسلامية داخل الجيش خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية التي كانت في خدمة المجهود الحربي الإيراني. حزب (الدعوة) هو الذي يرعى هذا المركز.

(٢) في ظل هذه الظروف بقي الحزب الشيوعي العراقي والمجموعة المنشقة عن البعث العراقي والموالية لسوريا يعانيان من خلافات سياسية داخلية بشأن الموقف من الحرب. وبرز جناح «دفاعي» في كلا التنظيمين يؤيد قيام تحالف مع البعث الحاكم في العراق دعماً للقتال «القومي» و«الدفاعي» الذي يخوضه الجيش العراقي ضد «إيران المعتدية».



وهكذا، فبينما كان الإسلام الإيراني يبرز بصفته قوة وطنية (قومية) ذات بُعد أممي ثانوي، كانت الحركة الإسلامية العراقية تعمل بصفتها حركة أممية ذات بعد وطني ثانوي. إن صعود الشعور الوطني العراقي كان عاملاً من بين عوامل أخرى تفسر الكيفية والأسباب التي جعلت العراق قادراً على تحمل حربٍ لمدة ثماني سنوات بجيش كان ٨٠٪ من جنوده و٢٠٪ من ضباطه من الشيعة[1]، مقابل أمة شيعية يقودها «آية الله» من سلالة «السادة» المتحدرين من عترة الأئمة.

ثانياً، بما أن الاستراتيجة السياسية للثورة الإسلامية في العراق كانت مرتبطة بصورة كاملة بالحملة العسكرية الإيرانية، كانت المجموعات العراقية لا تتعدى كونها لاعباً ثانوياً في صميم شأنها هي بالذات.

ثالثاً، كان الاعتقاد بقرب انتصار إيران هو الذي أبقى المجموعات الإسلامية العراقية بعيدة كل البعد عن أي تعاون أو تفاهم سياسي، بل حتى لوجستي، مع المجموعات القوية من القوميين العلمانيين أو الماركسيين، وكان لهذا الاغتراب المفروض ذاتياً أسباب إيديولوجية نابعة من العداء للعلمانية.

رابعاً، كانت المجموعات الإسلامية مقطوعة الصلة بوعائها الوطني، بل كانت منغلقة في عدد قليل من الأماكن في إيران وسوريا حيث عثر معظم المهجرين والإسلاميين الشيعة على ملاذٍ موقت لهم. ذلك أن الانفصال عن العراق لم يكن انفصالاً مادياً محضاً بل بات ثقافياً وسياسياً كذلك.

ما إن توقفت الحرب في العام ١٩٨٨ حتى فقدت الحركات اتجاهها وثقتها، ودخلت في مرحلة سريعة من إعادة التفكير وإعادة التنظيم اللذين أفضيا إلى حصول انقسامات وانشقاقات داخلية ـ وهذا هو الجانب الذي سنبحثه في أدناه.

---

(١) يؤيد هذه النسب بوجه عام عدد كبير جداً من الضباط العراقيين المنشقين من ذوي الرتب العالية. للاطلاع على حجم الشيعة ودورهم في القوات المسلحة العراقية، انظر الزيدي، أحمد (١٩٩٠)، ص١٥٧ ـ ١٧٤.



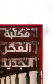
لقد تمثل أحد المؤشرات على خيبة الأمل والتحرر من الوهم في الحقيقة الآتية: بينما كانت جموع الشيعة العراقيين المهاجرين تقوم بحزم الحقائب للعودة إلى الوطن في أعقاب كل هجوم إيراني على العراق خلال الفترة بين العامين ١٩٨٢ و١٩٨٨، فإنها خلال الفترة بين العامين ١٩٨٨ و١٩٩٠ حزمت حقائبها إلى أوروبا. وفي الواقع شهد العامان ١٩٨٨ و١٩٩٠ هجرة واسعة سريعة للشيعة، وبوجه خاص من سوريا، سعياً وراء اللجوء السياسي في أوروبا الغربية.

خطوط التصدع

إن عملية تحديث الكفاح السياسي الإسلامي الشيعي كانت متناقضة. فمن ناحية، ساعدت على تشكيل حركة اجتماعية ناشطة من خلال اتحاد ثلاثة مكونات اجتماعية هي: رجال الدين ومثقفو الطبقات الوسطى، وفقراء المدن. بيد أن سياسة التقارب التي جمعت هذه العناصر الثلاثة في تشكيل جديد كانت هي نفسها سبباً في إشعال فتيل التوترات، الأمر الذي أدى إلى حصول طيف من الانقسامات. واتخذت هذه الانقسامات شكل نمطين: أحدهما تقليدي والثاني حديث.

كانت طبقة رجال الدين هي الجهة التي أنتجت الانقسام التقليدي. وكما سبق أن بيّنا، كانت لدى طبقة رجال الدين قاعدة للنفوذ داخل عصبيات الأسرة والمدينة. ذلك أن أُسراً من قبيل الصدر والحكيم والشيرازي والخالصي وبحر العلوم والخوئي وغيرها تشكل، من خلال السلالة المباشرة أو المصاهرة أو التحالف أو الرعاية، عاملاً حاسماً في صعود الأفراد وبروزهم(١). فإن آل الصدر وآل الشيرازي وآل الحكيم أمثلة كلاسيكية على عمل هذه القاعدة. أما حالتا الخميني والمدرسي فإنهما تمثلان نمط المصاهرة. فلقد كان الأول مرتبطاً بالبروجردي، والثاني بآل الشيرازي، من خلال المصاهرة والرعاية. أما شمس الدين في لبنان فإنه يمثل الصعود المقترن بالإنجاز الفردي.


(١) Fischer, op. cit., pp. 88-95.



ويبدو أن خطوط التصدع التقليدية كانت أصلب من أن تتجاوزها الحاجات والمتطلبات الجديدة للتعاون الإيديولوجي. فلقد ظلّت أُسر دينية بارزة تحافظ على قاعدة نفوذها المستقلة، سواءً الفعلية أو الممكنة، وفق شتى المعايير. فكان أن أدى هذا الوضع العام إلى تشظي السلطة الاجتماعية لرجال الدين، مولداً مراكز نفوذ متعددة داخل الساحة الشيعية الكفاحية في العراق.

وباستثناء (حزب الدعوة)، كانت المنظمات أو الحركات أو المؤسسات الشيعية العراقية تمتلك شيئاً من القاعدة الأُسرية. فـ (منظمة العمل الإسلامي)، وكما سبق تبيانه بوضوح في فصول سابقة، كانت تتمحور حلول أُسرتي الشيرازي والمدرسي وقاعدة النفوذ المحلية الكربلائية. ولقد أدت الاختلافات ما بين أُسرتي الشيرازي والمدرسي، والضغوط الإيرانية، إلى الاستحداث الموقت لـ (حركة الجماهير المسلمة) في العام ١٩٨٢ تحت إشراف أبو إبراهيم، وهو رجل دين من تلامذة الشيرازي مقيم في قم[١]. ومن الناحية الثانية، كان (المجلس الأعلى) قائماً على قاعدة أسرة الحكيم القوية. أما بحر العلوم، الذي ظهر ضمن قياديي (الدعوة) وكوادر في العام ١٩٥٩، فإنه انسحب في أوائل الستينات ليتولى قيادة أسرته وهو يترأس (مؤسسة آل البيت) في لندن، وكان ناشطاً بضع سنوات في رئاسة (المؤتمر الوطني العراقي) بصفته شخصية سياسية مستقلة[٢].

هناك أسرة الخالصي التي تتخذ من الكاظمية قاعدة لها، وكانت عنصراً ناشطاً في المعارضة السياسية خلال المراحل الأولى من تشكيل الدولة العراقية في العشرينات وقوة متصلبة في معاداتها للشيوعية خلال الفترة بين العامين ١٩٥٩ و١٩٦٣، وقد ظهر اسمها أيضاً في قائمة مؤسسي حركة (الدعوة)، إلا

---

(١) مقابلة مع محمد الحسيني الشيرازي وتلميذه أبو صالح (اسم حركي)، وهو الشخص المسؤول عن (حركة الجماهير المسلمة). انظر أيضاً فالح عبد الجبار (١٩٨٤)، ص٥٤.

(٢) للاطلاع على تفاصيل تتعلق ببحر العلوم و(مركز آل البيت) في لندن، انظر Jens Uwe-Rahe, (1995), pp. 59-62.



أنها انسحبت، كما قيل، في وقت لاحق لتعاود الظهور في لندن على رأس تنظيم يُدعى (الحركة)، وهي مجموعة صغيرة ذات نفوذ محدود تتخذ من لندن قاعدة لها[1]. وفي السنوات الأخيرة حاول بعض الأفراد من أسرة الصدر استثمار مصادر القوة السياسية للأسرة لتأسيس (المعهد الإسلامي) في لندن[2]. ولكن، لا بد من ذكر المركز الأقوى نفوذاً: (مؤسسة الخوئي)، التي لا تزال تعمل تحت إدارة أبناء وأحفاد آية الله العظمى الخوئي (توفي في ١٩٩٢). فلقد كانت (مؤسسة الخوئي) تتوفر على موارد كبيرة وشبكات غير رسمية واسعة من الأتباع داخل المنطقة وخارجها[3] ويكمن التدليل على نفوذ تيار الخوئي بحقيقة أن الإسلاميين الراديكاليين من شيعة العراق كانوا، في أعقاب الثورة الإيرانية، يطلق عليهم اسم (الخمينيين)، أما أولئك الذين كانوا يدعون إلى الاعتدال والاعتكاف فكانوا يسمَّون بـ (الخوئيين). هكذا نجد أن الأسماء صارت عناوين فئوية تشير إلى انقسام إيديولوجي حديث. فمع أن توجه الخوئي كان إلى حد كبير نائياً عن السياسة بقدر تعلق الأمر بالسياسة العراقية، إلا أنه اكتسب قدرة سياسية قوية بعد انتفاضة آذار/ مارس ١٩٩١ في العراق من خلال الدور الفاعل الذي لعبه بإصداره الفتويين اللتين أعلنهما قبل الانتفاضة وخلالها ـ إحداهما تحرّم شراء أو بيع أي شيء جيء به إلى العراق من الكويت المحتلة بين آب/ أغسطس ١٩٩٠ وشباط/ فبراير ١٩٩١ (ما يعني ضمنياً أن الغزو كان عملاً غير شرعي)، والثانية تدعو إلى الحفاظ على السلام والنظام خلال انتفاضة آذار/ مارس[4].

لم يكن بالإمكان تصور ظهور هذه المجموعات ووجودها واستمرارها، باستثناء (المجلس الأعلى)، بدون مورد مادي مستقل هو الخمس، سواءً ما

---

(١) حول أسرة الخالصي، راجع التميمي (١٩٩٦)، ص١٨٨، ١٩٥؛ الوردي (١٩٧٦)، المجلد ٦، ص٢١٧ ـ ٢٣٠.

(٢) Uwe-Rahe, (1995), op. cit., p. 63 and passim.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٦ ـ ٧١.

(٤) للاطلاع على المزيد من التفاصيل حول الانتفاضة، انظر فالح عبد الجبار، في Hazelton (ed) (1994), pp.97 - 117. لقد تم التحقق من فتاوى الخوئي بواسطة (مؤسسة الخوئي) في لندن.



كان يدفعه الأتباع بشكل مباشر أو بوسائل غير مباشرة، أي بواسطة التفويض بجمع الخمس نيابة عن راع قوي ذي مكانة دينية أعلى. ولا توجد صورة عن العالم المتشظي لطبقة رجال الدين أوضح مما في العراق، سواء داخل البلاد أو في المنفى.

لقد كانت هذه الانقسامات التقليدية موجودة منذ زمن أسبق، بيد أنها فُعّلتْ بعد اندفاعات تسييس الوسط الشيعي إسلامياً.

ثمة مجموعة أخرى من الانقسامات، على النمط الحديث، ابتليت بها هذه الحركات منذ أواسط السبعينات إلى أوائل التسعينات. فلقد حدثت خمسة انقسامات من هذا النوع ـ أربعة منها في صفوف (حزب الدعوة) وواحدة في (منظمة العمل الإسلامي). وفي هذه الانقسامات الفئوية كانت العوامل الإيديولوجية والتنظيمية والوطنية والسياسية حاضرة.

لقد نشأت من رحم (حزب الدعوة) أربع مجموعات منشقة: (جند الإمام) في ١٩٧٧، و(الدعوة الإسلامية)، بدون كلمة «حزب» في ١٩٨٥، و(حزب الدعوة ـ المجلس الفقهي) في ١٩٨٨، و(كوادر الدعوة) في ١٩٩٠.

شرع فصيل (جند الإمام) يتبلور في ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ على يد سامي البدري الذي كان مسؤولاً عن تنظيم (حزب الدعوة) في منطقة الكرادة الشرقية ببغداد. وكان البدري متأثراً بدرجة كبيرة بمبدأ «الجاهلية» لسيد قطب[1]. وبمعاونة أتباع من المخلصين من أمثال الشيخ لطيف الخفاجي (وهو الآن قائد «جند الإمام» ومقره في دمشق) وعزت الشابندر (ومقره في دمشق) وسعد جواد (في لندن) وأبو زيد (اسم حركي، ومقره في هولندا)، انشق البدري عن (الدعوة) لكنه لم يعلن أبداً عن قيام حركة جديدة. ويبدو أنه قام بتفسير مفهوم «الجاهلية» لسيد قطب بطريقة فريدة. وكان سيد قطب في الأصل قد استعار أفكاره هذه من أبي الأعلى المودودي، الإسلامي الباكستاني (توفي في

---

(١) حول (جند الإمام)، انظر Uwe - Rahe, p. 88 - 84؛ وكذلك محمد عبد الجبار، غانم جواد الناصري، مقابلات.



١٩٧٣)[١]. ويدين مفهوم قطب جميع أنظمة الحكم القومية الحديثة ويصفها بالجاهلية ويدعو إلى الإطاحة بها وإحلال «حكم إسلامي» محلها[٢]. فقام البدري بإعادة تفسير فكرة قطب حول «الجاهلية» مستخدماً المصطلحات الشيعية، فكان مفهومه يدعو إلى وجوب قيام الشيعة بحملة لتحطيم النزعة السنية، ولإزالة مصادر الفقه السني (**الصحاح الستة**) وتمهيد الطريق أمام قدوم نظام الحكم الشيعي الذي طال انتظاره.

غير أن نظام الحكم هذا ما كان له أن يتحقق من خلال التنظيم السياسي التدريجي، والتلقين، والعمل السياسي ضد الدولة الغاصبة نفسها، بل من خلال عودة ظهور (المهدي)، الإمام الغائب. واستناداً إلى هذه الصيغة، فإن الاندفاع الاستراتيجي لن يكون موجهاً لإقامة دولة إسلامية بل لتمهيد الطريق أمام عودة (الإمام). ومن وجهة النظر هذه، فإن هذا هو السبيل الشيعي الصحيح الذي يجب أن يميز (الدعوة) عن (حزب التحرير) السني. وقد تكون هذه النقطة الأخيرة توجه اتهاماً ضمنياً ضد عارف البصري الذي كان آنذاك الشخصية الرئيسية في (الدعوة)، وهو الذي كان البدري مسؤولاً أمامه. ولا بد أن البدري كان عارفاً بعلاقات البصري السابقة مع (حزب التحرير) السني. ولقد أيد مرتضى العسكري، وهو أكبر الشخصيات سناً في (الدعوة)، التحدي الذي أشهره البدري. ولقد جاء التعبير بصورة جلية جداً عن التوجه الطائفي للمجموعة حينما قررت تعريف نفسها باسم (جند الإمام). ذلك أن (جند) وهي صيغة التكبير لكلمة (جنود) كانت تشير إلى الروح القتالية للمجموعة. أما أن هؤلاء هم جند لـ (الإمام)، في إشارة إلى الإمام الثاني عشر الغائب، أي المهدي، فإن ذلك يعبر بقوة عن روحية الحركة الرسالية الشيعية[٣].

---

(١) إن مفهوم الجاهلية لدى المودودي كان ينطبق على الهندوس الذين كانوا من الوثنيين، في رأيه، لأنهم كانوا يعبدون الأبقار، بينما وسّع سيد قطب، بالمقابل، هذا المفهوم ليشمل المسلمين الذين يعتنقون المبادئ الغربية. للاطلاع على أفكار المودودي، انظر Boulares, (1990), pp. 76-9; Kepel, (1985), pp. 62-3, 74-5; Sivan, (1985) pp. 22-3.

(٢) للاطلاع على أفكار سيد قطب، انظر كتابه **معالم في الطريق** (١٩٨٠). انظر كذلك دياب (١٩٨٧)؛ Sivan, op. cit., and Kepel, op. cit., (1985).

(٣) محمد عبد الجبار، وغانم الناصري، مقابلات.



أما الانشقاق الثاني فقد نضج خلال الفترة بين العامين ١٩٨٠ و١٩٨٢. ويومذاك كانت طائفة من الخلافات التنظيمية والعوامل الوطنية والمحلية تلعب دورها. وهنا يجدر التذكر بأن (الدعوة) كان لا يزال تنظيماً عابراً للقوميات (أممياً) ذا قيادة عامة تشرف على الفروع الوطنية (القطرية). فقام خليط من الكوادر القيادة اللبنانية والعراقية برئاسة علي كوراني (لبناني) وأبو ياسين (عراقي من البصرة) بتشكيل فصيل متمرد يعارض تطبيق الانتخابات في الحزب. وكان ما يجمع هؤلاء حقيقة أن الحضور اللبناني في القيادة كان ضعيفاً وأن تمثيل كوادر البصرة في القيادة كان مجحفاً. وجادل هؤلاء بأن القيادة يجب أن **تعيَّن** على ضوء الإنجازات والروح الكفاحية، فالأصوات لم تكن بذات أهمية والانتخابات يمكن استغلالها وتوظيفها بسهولة.

كانت المجموعة البصرية تسعى إلى الارتقاء في سلم التنظيم، وبالمقابل كانت المجموعة اللبنانية تسعى إلى تحقيق الاستقلال الذاتي. وكانت النتيجة أن انشق هذا الفصيل بمجموعه عن الجسم الرئيسي للحزب الأصلي واتخذ له اسماً جديداً، هو (الدعوة الإسلامية) مسقطاً كلمة (الحزب) من اسمه. ومن جديد، انفصلت المجموعة اللبنانية بقيادة علي كوراني عن هذا الفصيل، ورجعت إلى لبنان لتشارك في تشكيل (حزب الله)، أما مَن بقي من المجموعة البصرية فقد واصل نشاطه تحت الاسم نفسه وأصدر في إيران صحيفة **(الاعتصام)** الناطقة باسمهم، فكان أن استقبلت هذه المجموعة بترحيب حار ودعم من جانب الإيرانيين ومسؤولي (المجلس الأعلى) الذي مُثِّلَتْ فيه. أما الانقسام الثالث فقد حدث في العام ١٩٨٨، وكان مركزه (المجلس الفقهي) الذي كان من الناحية النظرية يمثل القوة الرمزية للفقهاء. وكان هذا المركز الفقهي يملك، نظرياً، الصلاحية لإبداء المشورة بشأن الأعمال المزمع القيام بها، والأفكار والبرامج. وكان يملك الحل والربط في تفسير العقيدة، وكان يفترض أن يكون موقعه فوق موقع القيادة: أي أنه كان بإمكانه أن ينقض أي قرار حزبي. ولم يكن فقيه الحزب، كاظم الحائري، ولا أعضاء (مجلس الفقهاء) قد تسنموا مواقعهم عن طريق الانتخاب. أما في يتعلق بالعمل اليومي، فلم يكن لدى الفقهاء في واقع الأمر أي موقع ولا أي رأي. وفي محاولة منهم لإعادة تأكيد دورهم القيادي



فإنهم قادوا حملة لاستعادة المكانة. فأثيرت نقطتان، تنظيمية وسياسية: ما هو دور الفقيه؟ هل يشكل قيادة حقيقية أم هو ببساطة واجهة لمنح الشرعية الشكلية؟ وثانياً، ما هي طبيعة العلاقة بين (الدعوة) وإيران؟

كانت وجهة نظر الحائري تقول بأن الفقيه يجب ألا يكون، ولا يمكن له أن يكون، مجرد واجهة بل يتعين أن يكون له، في واقع الحال، دور رئيسي، لا دور إرشادي، في صنع القرار. أما في النقطة الثانية، وهي الأكثر إثارة للحساسيات، فإن الحائري ارتأى أن تكون الدولة الإيرانية هي المصدر الشرعي للسلطة على الشيعة عموماً، وأن تكون موضع ولائهم، وكان يعتقد بأن على (حزب الدعوة) أن «يندمج بها»[١].

إن التصادم بين الهيئة المنتخبة أي القيادة الحزبية من جهة ورجال الدين المعينين ذاتياً من جهة أخرى ليست له صورة أوضح من صورته في هذه الحالة. ذلك أن النقطة الثانية كانت تنطوي على شتى المدلولات: الضمنية. فلقد كانت هناك داخل (حزب الدعوة) ميول ومشاعر عراقية قوية واضحة للعيان وعلى مختلف المستويات. وقد تعززت هذه مع انهيار الخطط الإيرانية الرامية إلى غزو العراق وتنامي الضغوط الإيرانية على المجموعات العراقية بعد أن اضطر الخميني، كما قال حرفياً، إلى تجرّع «كأس السم»[٢]. وكانت للحائري مصلحة جلية في أن يتخذ من النقطة الأولى وسيلة للدفاع عن موقفه. وقد يكون قد اتخذ النقطة الثانية، بخصوص العلاقة مع إيران، تكتيكاً لممارسة الضغط على قيادة (الدعوة) وللظفر بالدعم الإيراني لتعزيز موقعه ضمن حزبه هو. غير أن هذا التكتيك لم ينجح. فقد صوت المجلس ضد فقيهه وعزله. ومن المفارقة أن النظام الداخلي للحزب كان يستلزم أن يكون قرار إزاحة الفقيه، كما قال أحد القياديين، خاضعاً لمصادقة هذا الفقيه نفسه. فما كان من الحائري إلا أن ترك الحزب ومعه عدد من المؤيدين، وأطلقوا تنظيماً جديداً سمي باسم (حزب الدعوة ـ المجلس الفقهي)[٣].

(١) محمد عبد الجبار، مقابلة.

(٢) Baram, in Piscatori, (1991), pp. 28-9.

(٣) محمد عبد الجبار، مقابلة.



لقد خلفت نتيجة هذا الصراع الفئوي سابقة لإمكانية القيام بتحدٍّ ناجح لسلطة رجال الدين والتأكيد على الروح الوطنية العراقية. ولقد شكل هذان العاملان، من بين عوامل أخرى، بوضوح جذور الانقسام الرابع والأهم في صفوف (حزب الدعوة)، وذلك في العام ١٩٩٠.

كان عدد من المثقفين قد ترك (الدعوة) في أزمات مختلفة ولأسباب شتى. فقد استاء بعضهم مما أطلقوا عليه «الاندماج» مع إيران، الأمر الذي كشف وجود حساسية تنحو باتجاه الحاجة إلى التعبير عن هوية عراقية صرفة وحصرية. وكان آخرون يشككون في مبدأ (ولاية الفقيه) للخميني ولمجمل فكرة إعطاء العلماء دوراً قيادياً في الحكومة. ورفضت عناصر أخرى النموذج الإيراني ونموذج الحزب الواحد بعامة، مفضلة نظاماً تعددياً ديمقراطياً. وكان أفراد معينون يشعرون بميل أكبر لتبني موقف منفتح حيال الأحزاب العلمانية في العراق، أو ما يسمى «الانفتاح السياسي»، وكان ذلك نابعاً من أسباب سياسية أو تكتيكية. وكما تبين أصولهم الاجتماعية فإن هؤلاء يتحدرون من أسر راسخة، حضرية، موسرة، تنتمي إلى الطبقة الوسطى، وكانوا من حملة الشهادات الأكاديمية العليا (كالماجستير والدكتوراه). وكانوا ينتمون إلى فئتين عمريتين: ٣٠ ـ ٣٩ و٤٠ ـ ٤٩. ولقد استاءت هذه المجموعة من غلق الأبواب أمامها نحو الحراك الصاعد في سلم الحزب، وكذلك من النفوذ الإيراني المتزايد على الشيعة العراقيين. فهم، بخلاف رجال الدين، لم تكن لديهم ارتباطات سابقة مع الإيرانيين ولا أي اهتمام بإقامتها. وفوق هذا وذاك، كانوا أكثر تشبعاً بالمؤثرات الحديثة. وتجمعت شرائح من هذه المجموعة لتشكل (كوادر حزب الدعوة) وشرعت تصدر في دمشق أسبوعية شبه سرية، هي (**البديل الإسلامي**). وكان هذا الفصيل المنشق الجديد يؤكد على الوطنية العراقية، وعلى تجديد الفكر الإسلامي وتحديثه، وتبني الديمقراطية، وإعلاء شأن العمل الحزبي[١].

لقد جابهت (منظمة العمل الإسلامي) مصيراً مشابهاً. فقد كانت هناك

(١) مقابلات مع كوادر من المجموعة.



شخصيتان رئيسيتان تقودانها: المجتهد محمد تقي المدرسي، والشيخ السابق إنما الأفندي حالياً محسن الحسيني. ونتيجة للاحتكار الذي كان يفرضه المدرسي على الموارد وعلى الأجهزة الحزبية تنامت التوترات بينه وبين الشخصيات القيادية الأخرى في المكتب السياسي لـ (المنظمة) ـ وكان يقف على رأسهم الحسيني الذي كان اتخاذ القرارات يجري بمعزل عنه بصورة منهجية، كما أنه كان محروماً من أية سيطرة على موارد (المنظمة)[1]. فكان أن اتخذت النقاشات الداخلية في (المنظمة) اتجاهاً مماثلاً لذلك الذي كان قد اندلع في صفوف (حزب الدعوة) حول حدود صلاحيات «المجتهد». ففي حين كان «المجتهدون» في (الدعوة) قد وضعوا في مجلس منفصل من الهيئة القيادية الفعلية، كان القائد الأول في (المنظمة) هو الذي يتولى الدورين معاً. فأثيرت نقاشات تطالب بضرورة انسحاب «المجتهد» واقتصاره على العمل العلمي الديني، وترك الشؤون السياسية للخبراء. وانتهت (المنظمة) إلى ظهور مجموعة منشقة بقيادة الحسيني.

الجدول ١٤/٦:

قياديون وأعضاء معروفون في المكتب السياسي لحزب الدعوة، ١٩٩٠

الاسم	المكان	الطبقة	التعليم أو المهنة	المدينة	الفئة العمرية	الملاحظات
محمد مهدي الآصفي	طهران	وسطى	دينية	النجف	٥١ ـ ٦٠	الناطق باسم الحزب
كاظم الحائري	طهران	وسطى	دينية	النجف	٥١ ـ ٦٠	قيادي
محمد صالح الأديب	طهران	وسطى	مهندس	كربلاء	٥١ ـ ٦٠	قيادي
حسين شبر	طهران	وسطى	محام	النجف	٥١ ـ ٦٠	قيادي
جواد المالكي	دمشق	وسطى	مهندس	طويريج	٤١ ـ ٥٠	المكتب السياسي
إبراهيم الأشيقر	لندن	وسطى	طبيب	كربلاء	٤١ ـ ٥٠	المكتب السياسي
عبد الزهرة البندر	طهران	وسطى	دكتوراه (فلسفة)	الجبايش	٤١ ـ ٥٠	المكتب السياسي
موفق الربيعي	لندن	وسطى	طبيب	الموصل	٤١ ـ ٥٠	المكتب السياسي
حمزة نوري		وسطى			٤١ ـ ٥٠	المكتب السياسي

(١) الكاتب، وتقي، مقابلات.



الجدول ١٤/٦ :

قياديون وأعضاء معروفون في المكتب السياسي لحزب الدعوة، ١٩٩٠

الاسم	المكان	الطبقة	التعليم أو المهنة	المدينة	الفئة العمرية	الملاحظات
أبو ياسين	طهران					المكتب السياسي
عادل الأديب	طهران	وسطى	مدرس	كربلاء	٤١ ـ ٥٠	المكتب السياسي
سامي العسكري	لندن	وسطى	مهندس	سوق الشيوخ	٣١ ـ ٤٠	المكتب السياسي

ـ تمّ إعداد هذا الجدول على أساس المعلومات التي قام بتزويدها محمد عبد الجبار وموفق الربيعي وسامي العسكري.

الجدول رقم١٤/٧ :

قائمة بأسماء قادة «كوادر الدعوة» المنشقة

عن حزب الدعوة ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥

الاسم	الطبقة	التعليم	المهنة	سنة الميلاد	المدينة	الموقع الحزبي
جليل خير الله	وسطى	خريج	عسكري	١٩٥٠	الناصرية	سكرتير المجموعة
حسام محمد علي	وسطى	ـ	ـ	١٩٥١	الحلة	ـ
سالم مشكور	وسطى	خريج	إعلامي	١٩٥٤	النجف	ـ
أديب الطباطبائي	وسطى	بكالوريوس	طبيب	١٩٥٨	بغداد	ـ
علي الحيدري	وسطى	بكالوريوس	مهندس بحري	١٩٤٩	بغداد(*)	ـ
محمد عبد الجبار	وسطى	بكالوريوس	إعلامي	١٩٤٩	بغداد(**)	ـ
محمود الحسيني	وسطى	بكالوريوس	مهندس	١٩٤٧	الحلة/ بغداد	ـ
ضياء الشكرجي	وسطى	دكتوراه	أكاديمي	١٩٤٨	بغداد(*)	ـ
مصطفى حبيب	وسطى	بكالوريوس	أكاديمي	١٩٥٠	البصرة	ـ
حازم النعيمي	وسطى	بكالوريوس	موظف	١٩٥٦	ـ	ـ
مدني الموسوي	وسطى	ـ	كاتب	١٩٥٨	النجف	ـ

(*) المؤشر بنجمة واحدة يسكن الكرادة الشرقية، ببغداد.
(**) المؤشر بنجمتين هو بالأصل من مدينة الكوت.

ـ أُعد هذا الجدول على أساس معلومات قدمها محمد عبد الجبار الذي كان أحد القادة الناشطين لـ «كوادر الدعوة»، ورئيساً لتحرير جريدة «المؤتمر» الناطقة بلسان المؤتمر الوطني العراقي منذ مطلع التسعينات، والصادرة في لندن.



الجدول ١٤/٨:
قائمة بأسماء اللجنة القيادية لـ (جماعة العلماء المجاهدين في العراق)، ومقرها في طهران، ١٩٨٢

الاسم	المدينة	الفئة العمرية في ١٩٩٢	الموقع أو الانتساب	الأصل الاثني
محمد باقر الناصري	الناصرية	٦١ ـ ٧٠	السكرتير العام	عربي
كاظم الحائري	النجف	٦١ ـ ٧٠	الدعوة	فارسي
محمود الهاشمي	النجف	٥١ ـ ٦٠	المجلس الأعلى	عربي
محمد مهدي الآصفي	النجف	٦١ ـ ٧٠	الدعوة	فارسي
حسن فرج الله	البصرة	٦١ ـ ٧٠		عربي
محمد باقر الحكيم	النجف	٤١ ـ ٥٠	المجلس الاعلى	عربي
محمد حسن الجواهري	النجف	توفي في ١٩٩٢		عربي
محمد تقي الطباطبائي التبريزي	النجف ٥١ ـ ٦٠			تركي إيراني
أعضاء احتياط				
عبد الرحيم الشوكي	البصرة	توفي في ١٩٩٣		
حسين الصدر	الكاظمية بغداد	٥١ ـ ٦٠		
تشكيلة (الجماعة) في ١٩٩٢				
محمدباقر الناصري(*)				
محمد الآصفي(*)				
حسن فرج الله(*)				
عبد الرحيم الشوكي(*)				
حسين الصدر(*)				
مهدي العطار	النجف	٥١ ـ ٦٠		عربي
حسين البشيري	كركوك	٦١ ـ ٧٠		تركماني

(*) الأسماء المؤشرة بنجمة احتفظت بعضويتها في جماعة العلماء منذ التأسيس.

- تمّ إعداد هذا الجدول بناءً على المعلومات التي قام بتزويدها السكرتير العام لـ (الجماعة) وقد أدرجت الأسماء حسب التسلسل الرسمي القائم على عدد الأصوات التي حصل عليها كل عضو في عملية تصويت سري. وقد بلغ عدد «الجامعة الانتخابية» سبعين «مجتهداً». وحصل السكرتير العام على ٦٩ صوتاً.



الفصل الخامس عشر

الحرب، الشتات، انتفاضة العام ١٩٩١

توقفت الحرب العراقية ـ الإيرانية حينما تعيّن على آية الله العظمى الخميني، على حد قوله، أن «يتجرع كأس السم» وينهي بذلك حلمه في غزو العراق. ففي ١٨ تموز/ يوليو ١٩٨٨ تسلّم السكرتير العام للأمم المتحدة خافيير بيريز دي كويار قبول إيران الرسمي لقرار الأمم المتحدة المرقم (٥٩٨) القاضي بالوقف الفوري لإطلاق النار وانسحاب المتحاربين إلى الحدود المعترف بها دولياً. وجاء وقف الأعمال الحربية بمثابة مفاجأة غير سارة لكل من الحركات الإسلامية العراقية التي كانت في معظمها، وإن لم تكن بكاملها، تتخذ من طهران قاعدة لها، وللمهاجرين والمهجَّرين البالغ عددهم المليونين أو نحو ذلك والمنتشرين في أرجاء الشرق الأوسط ـ وبشكل خاص في إيران وسوريا. فلقد كانت آمال القادة معقودة على غزو إيراني كاسح، وهو الغزو الذي كانوا قد ساهموا فيه جنوداً في قوات (الباسيج)، أو مسلحين ساعين إلى زعزعة المجهود الحربي العراقي في الجبال الكردية وذلك حيثما كانوا قد أقاموا لهم هناك قواعد لحرب العصابات[١]، أو بصفتهم ناشطين سريين في حملة التفجيرات التي نفذوها[٢].

---

(١) المشروع العراقي للأبحاث والتوثيق (IRDP) واشنطن، الملفات ٦٥٥: ١٦٣ ـ ١٦٥؛ ٦٥٩: ٩٨٦ ـ ٩٨٧.

(٢) IRDP، حول العلاقات مع سوريا، الملفات ٦٩٩: ٤١٠، ٨٢٨: ٨٦٥ ـ ٨٦٦، ٨٢٩: =



إخفاق إيران

بين السادس من شباط/ فبراير ١٩٨٣ والثالث من آذار/ مارس ١٩٨٦، شنت إيران حملات (والفجر) التسع المتوالية (هذا الاسم مستوحى من إحدى السور القرآنية) على أمل الاستيلاء على البصرة في الجنوب وعلى بلدة حاج عمران في الشمال. فحقق الإيرانيون نجاحاً خارقاً باحتلالهم لشبه جزيرة الفاو في الطرف الشمالي للخليج الواقع إلى الجنوب من البصرة، وذلك في الحادي عشر من شباط/ فبراير ١٩٨٦، وعلى حاج عمران، وهي مصيف قروي صغير يقع إلى الشمال من السليمانية، في الرابع من آذار/ مارس ١٩٨٧.

وتلت عمليات (والفجر) سلسلة أخرى من الحملات أطلق عليها اسم (كربلاء)، تيمناً بالعتبات المقدسة. فبين العشرين من حزيران/ يونيو والتاسع من نيسان/ أبريل ١٩٨٧، شُنَّت عمليتا (كربلاء الأولى) و(كربلاء التاسعة)، غير أنهما أخفقتا في تحقيق أهدافهما. وتمت إزاحة القوات الإيرانية من حاج عمران والبصرة وجزر مجنون وشبه جزيرة الفاو ومن جيوب أخرى كانت قد استولت عليها في معارك سابقة[1]. وهكذا، فإن جميع ما تحقق في عمليات (والفجر) ضاع في عمليات (كربلاء). كما أن الضغط العسكري الذي مارسته الولايات المتحدة فاقم المحنة الإيرانية. ففي عدة مناسبات شنت السفن الحربية الأمريكية العاملة في الخليج عدة هجمات على حركة السفن والمنشآت النفطية الإيرانية. وفي أوائل تموز/ يوليو ١٩٨٨ أسقطت البحرية الأمريكية طائرة ركاب إيرانية، في إشارة تحذيرية قوية تمّت قراءتها قراءةً جلية وصحيحة في طهران. وكان كل من الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة قد استجابا لطلب كويتي برفع أعلامهما على ناقلات النفط الكويتية لحمايتها. وحينما وجدت إيران نفسها محرومة من أي دعم عالمي، لم تعد في موقف يؤهلها

= ٣٦٩؛ ٨٣٣: ٧٠٠. حول العلاقات مع إيران انظر الملفات ٦٩٩: ٢٧٤ ـ ٥٣٩، ٥٩٨ وما يليها.

 (١) O'Ballance, Edgar, pp. xi - xvii.

لمواصلة مجهودها الحربي بنجاح. فقد كان الأمن القومي الإيراني في خطر، وصار من اللازم التخلي عن الاتجاه التوسعي، الأممي، المثالي[١].

لقد تجلى بوضوح عمق المرارة التي شعر بها الإسلاميون العراقيون في الشتات، فعامة الشيعة والعراقيين المهجرين الذين اعتادوا أن يحزموا حقائبهم خلال أي هجوم إيراني للعودة إلى بغداد كانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى فك أحزمة حقائبهم من جديد والانتظار. أما في أعقاب وقف إطلاق النار، فإنهم أخذوا ما بقي لديهم من متاع الدنيا وحزموا أمتعتهم للمرة الأخيرة وتدفقوا على ملاذات اللجوء في أوروبا. فتوجه عشرات الآلاف من المنفيين العراقيين نحو الغرب. فكان أن ازدهرت أعمال وكالات السفر، وتجار البشر، والمهربين، ومزوّري تأشيرات الدخول وجوازات السفر من كل حدب وصوب، في دمشق وبيروت وعمان وسواها. وكان هناك مخرج ذو شعبية خاصة بين صفوف اللاجئين تمثل في السياحة الروسية، فكان أن ازدهرت أعمال وكالات السفر السورية المتخصصة بالسياحة السوفييتية بدرجة تجاوزت أحلام المسؤولين السوفييت. لكن الفنادق في موسكو ـ حيث كان المفترض أن ينزل فيها السياح المزعومون بقيت تنتظر ضيوفها بلا طائل. ففي اللحظة التي كان «السياح» العراقيون يطأون فيها الأرض في موسكو كانوا يواصلون رحلتهم إلى السويد أو لندن أو أمستردام أو بروكسل أو كوبنهاغن. وكان معظمهم من عامة الشيعة وغيرهم الذين فقدوا أملهم واتجاههم، مثلهم مثل أعضاء المجموعات الإسلامية والسياسية الأخرى. فكانت تلك بمثابة النهاية لإقامةٍ طال أمدها في منفى أمسى يبدو الآن سرمدياً. وفي أعقاب العوائل الشيعية المفقرة، جاء دور النشطاء الإسلاميين الملتزمين في اللحاق بها. وسرعان ما طغى هذا التدفق البشري على مجموعات المعارضة بكل فصائلها الإيديولوجية، فتضخمت قواعد أعضائها بقادمين جدد من الجبال الكردية

(١) حول تداخل الأوجه القومية والأممية في السياسة الخارجية الإيرانية، انظر مساهمة:
Fred Halliday's contribution in, Cole and Keddie (eds), Shi'ism and Social Protest, Chapter 3.



الذين فروا من كوارث حملات (الأنفال) التسع التي شنها الجيش العراقي بصورة متتالية. فلقد أجبر الهجوم الضخم الذي شنته القوات العراقية آلاف الأكراد والشيوعيين والإسلاميين (ومعظمهم من حزب الدعوة) إلى مغادرة قواعدهم في جبال سوران وبهدينان. فتدفق هؤلاء عبر الحدود السورية إلى دمشق والتحقوا من هناك بركب السيل المتواصل لطالبي اللجوء والساعين إلى الوصول إلى الغرب.

الحرب والنزعة الوطنية

كانت السنوات الممتدة بين العامين ١٩٨٨ و١٩٩٠ سنوات منحوسة في واقع الحال. فلقد خرج نظام حكم البعث من الحرب العراقية ـ الإيرانية منتصراً ولكن دون أن يكون بمنجاة من الأذى. والسؤال هو: كيف كان بوسعه النجاة؟

خلال السنوات الثماني لحرب الخليج الأولى كانت معظم مجموعات المعارضة ـ من الأكراد والشيوعيين والإسلاميين الشيعة ـ قد بلورت إيماناً مفاده أن الحرب والثورة مرتبطتان ارتباطاً لا فكاك منه[١].

إن الحرب تستلزم وحدة الأمة، والثورة تعني انقسامها. إن منطق الحرب، إذا ساد على نحو ما، سيدفن جميع الانشقاقات تحت طبقة سميكة، بل متراصّة، من وحدة الهدف والعمل، ويوجّه الطاقات ضد الخارج. أما منطق الثورة فإنه يرفع عالياً مبدأ الاعتراض ويوجه الغضب نحو الداخل.

إن هذا النموذج يتّسم بالتعقيد. ففي أوروبا أوائل القرن العشرين يبدو أن ثمة حالات معينة تنسجم مع هذا التفسير: الثورتان الروسيتان (١٩١٧ ـ ١٩١٨)، والثورة الألمانية (١٩١٨)، والتمرد الهنغاري الأول (١٩١٩)، وتمرد العمال الإيطاليين في بداية العشرينات. ففي جميع هذه الأحداث كان الانشقاق الداخلي، لا التماسك الداخلي، هو السائد. وهناك تفسير لذلك يرى بأن

(١) خلال تلك الفترة كانت أدبيات المعارضة متفائلة تفاؤلاً ساذجاً بقرب سقوط نظام البعث.



النزعة الوطنية الرسمية قد فشلت، وأن الولاء وضع في مكان آخر ـ الولاء للطبقة، للأممية، أو للثورة الاجتماعية. ولكن، هل كان الأمر على هذا النحو؟ ذلك أن أريك هوبزباوم يقترح قراءة مختلفة بعض الشيء: ففي خلال الحرب العالمية الأولى كانت الوطنية (القومية) لا الأممية عاملاً في تمرد الجنود ضد حكوماتهم المأزومة وضد النزعة الوطنية الرسمية (الدولة)[1]. وإذا كانت لهذه النماذج الأوروبية أية دلالة، فإنها تقترح صيغة أدق: فإذا ما أُريد لثورة عراقية أن تنجح، فإن على الوطنية العراقية أن تقف ضد الخطاب القومي العربي الرسمي لنخبة البعث الحاكمة. فالوحدة بين الاثنين قد تصلح لتفسير السبب الذي يجعل بلداً ذا غالبية شيعية كبيرة قادراً على محاربة إيران الشيعية وعلى تقديم الدفاع عن الوطن على الأخوة الدينية. ففي الشرق الأوسط كانت الهويتان الدينية والوطنية كثيراً ما يساء فهمهما. إذ يبدو أن الباحثين ينظرون إليهما بصفتهما هويتين متضادتين بشكل مطلق بدلاً عن كونهما فضاءين يكمّل أحدهما الآخر. فالوطنية قد تستخدم الدين معلماً لها وقد لا تستخدمه. ذلك أن الوطنية والدين، بصفتهما منتجين ثقافيين، قد يتجاوران في تعايش سلس أو قد يتخذان مسارات أخرى متوترة. فالوطنية (القومية) الفارسية كانت مندغمة في جسم المذهب الشيعي الإثني عشري بنسخته الإيرانية. أما الوطنية العراقية، كما كان عالم الاجتماع العراقي علي الوردي قد بين بشكل بارع، فقد كانت إبداعاً سنياً ـ شيعياً مشتركاً[2]. إذ إن العلماء الشيعة في النجف هم الذين نادوا في ١٩٢٠ بوجوب قيام دولة وطنية «عراقية»، وحرضوا الناس بهذا الاتجاه،

---

(١) يوضح هوبزباوم Hobsbwm (١٩٩٠) هذا التفاعل بين النزعة الأممية القائمة على الانتماء إلى الطبقة، والوطنية القائمة على الانتماء إلى وطن أو أمة، خلال الحرب العالمية الأولى، ودورها في الثورات الاجتماعية بصورة أفضل من أي سرد آخر.

(٢) في كتابه **لمحات اجتماعية**، المجلد الخامس، يوثق الوردي إبداعات جعفر أبو التمن (أبو الوطنية العراقية) في جمع المواكب الحسينية الشيعية المألوفة، مع احتفالات السُنّة بالمولد النبوي، مشكّلاً وحدة رمزية لمختلف المجموعات في ظل الهوية الوطنية العراقية المبنية حديثاً في عشرينات القرن العشرين. لقد كانت النزعة الوطنية آنذاك لا تزال جنينية تتجاوب مع المشاعر الشعبية. انظر أيضاً: غسان العطية (١٩٩٣) وإسحق نقاش Nakash (١٩٩٤) اللذين يعيدان توكيد الطبيعة العربية البدوية لشيعة العراق، في تمايز واضح عن شيعة إيران.



وشرعنوه[1]. ولقد أيّدهم في ذلك ضباط عراقيون عثمانيون كانت لديهم مشاعر وتوجهات قومية عراقية وعروبية مزدوجة. ولقد كان العروبيون الليبراليون الذين تعاونوا مع بريطانيا لإقامة النظام الملكي في العام ١٩٢١ وطنيين عراقيين كذلك. وعلى سبيل المثال، ففي الخمسينات كان الطلبة الشيعة من أبناء الطبقة الوسطى مثل فؤاد الركابي وحميد خلخال وهاني الفكيكي وغيرهم هم الذين بادروا إلى إطلاق النهج العروبي البعثي الراديكالي[2]. كما أن أعداداً غفيرة من الشيعة العراقيين انتموا إلى حزب البعث خلال سنوات فورة أسعار النفط في أوائل السبعينات. وهذا دليل واضح على أن الشيعة، حسب وجهة نظري التي تسري في ثنايا هذا الكتاب، ليسوا فئة سوسيولوجية أو سياسية. ويذكرنا هذا كذلك بأن الوطنية والثقافة الدينية ليستا غريبتين إحداهما عن الأخرى[3].

إن إحدى أهم السمات المثيرة للدهشة للحرب العراقية ـ الإيرانية التي استمرت ثماني سنوات تمثلت في قدرة صدام حسين على إعادة تشكيل إيديولوجيا نظامه من خلال تضمينها شتى أنواع القيمات الجاذبة لأعداد كبيرة من القوى والفئات الاجتماعية التي قد تدعمه.

أصبحت هذه الإيديولوجيا خلال الحرب تضم خلطة جديدة متكونة من التوجه العروبي والنزعة الإسلامية والنزعة الوطنية العراقية. ومضى هذا الابتكار الجديد يغوص في أعماق التأريخ بحثاً عن أبطال من قبيل الملك البابلي المحارب نبوخذ نصر الذي غزا فلسطين القديمة، أو صلاح الدين الأيوبي،

---

(١) حول الوطنية خلال هذه الفترة، انظر:
Khalidi (1991); Phebe Marr (1985): Majid Khadduri, *Independent Iraq*, 1932 - 58, London, Oxford University Press, 1970.

(٢) حول دور الشيعة في حزب البعث، انظر، من بين مصادر أخرى، هاني الفكيكي (١٩٩٠)؛
and Sluglett, in CARDRI (1986).

(٣) إن الدين ليس غريباً عن الوطنية في تعيين الوطن بصفته حاضن جماعة. حول دور الدين بصفته معلماً على تميز الجماعة القومية (أو الوطنية)، انظر:
Antony Smith (1971); Benedict Anderson, and Sami Zubaida, in Littlejohn (1978).



الكردي الذي تحدّى الصليبيين في القدس. وفي هذين المثالين تتشابك الموتيفات العراقية والكردية القديمة مع الشعارات الآنية المعادية للغرب والمعادية لإسرائيل[١].

أما على الجبهتين الإقليمية والعالمية، فإن الإيديولوجيا العلمانية ذات التوجه الوحدوي ـ العربي لحزب البعث عملت على تعزيز صورة صدام حسين بوصفه مدافعاً عن الأمة العربية وعن الاتجاه العلماني، معاً، ضد التهديد الأصولي الفارسي.

تبلورت وسط مجموعات المعارضة المنظمة، ثلاثة مواقف تجاه المجتمع المتمرغ في أهوال الحرب: موقف موالٍ لإيران (بعض الأكراد وجميع المجموعات الإسلامية الشيعية)، وموقف موالٍ للعراق (وبشكل رئيسي جناح حزب البعث المنشق والموالي لسوريا، وهو فريق سياسي ضعيف ومقره في دمشق)، وموقف ضد إيران والعراق معاً (الجسم الرئيسي للحزب الشيوعي العراقي).

كانت التنظيمات الإسلامية الشيعية تقدم، تقليدياً، الهوية الدينية، أو إسقاطاً مثالياً لها، على الهوية الوطنية ـ على أساس الافتراض الخاطئ بأن هذه التنظيمات كانت تمتلك شرعية دينية في نظر غالبية الشيعة داخل العراق، الأمر الذي كان يبرر مثل هذا التحالف المعادي للعراق. ولقد انطلق نقاش مثير للاهتمام حول هذه المسألة في صفوف القادة العراقيين الشيعة في المنفى: وجوب طاعة أوامر وتوجيهات آية الله الخميني أو عدم وجوبها. فلقد جادل بعضهم على أساس أنه كان (الإمام)، وهو مصطلح يشير إلى مكانة دينية وسياسية في آن واحد وينطوي على وجوب الطاعة التامة. بينما ارتأى آخرون بأن مبدأ التقليد يسمح بالاختيار الحر لأي مرجع ديني حي لغرض تقليده[٢]. وعلى أية حال، فإن أياً من المجموعات الإسلامية المعنية لم تقم بالدعوة إلى

---

(١) Baram, 1991, *Culture and history* Baram (1993); Faleh Haber (ed.), *Nationalism*, London, Saqi books, 1996.

(٢) مقابلات مع قادة إسلاميين عراقيين، لندن، آذار/ مارس ١٩٩٨.



إقامة اتحاد بين العراق وإيران. ذلك أن الدولة ـ القومية الحديثة بقيت تمثل نقطة مرجعية أساسية في الخطاب العام لتلك الجماعات، ولكن دون أن يشمل ذلك موقفها من الحرب.

وبهذا المعنى، كانت النزعة الوطنية عاملاً غائباً عن حسابات تلك المجموعات حول الحرب والثورة. فقد أخفقت في تقييم مدى انبثاق الثورة الإسلامية في إيران من شعور الإيرانيين بالمرارة والسخط الوطنيين تجاه ولاء الشاه لواشنطن ونسيت بأن القائد الإيراني، آية الله الخميني، أطلق عمله السياسي هو بصفته مدافعاً عن الوطنية الإيرانية. فحتى في العام ١٩٨٨، كان رئيس (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) محمد باقر الحكيم، يرفض استخدام مصطلحات من قبيل «الوطن» في البيانات التي كان يتفاوض بشأنها مع المجموعات العلمانية. فمن وجهة نظر الحكيم، لم يكن لمصطلحات كهذه وجود قط في الإسلام(١).

وعليه، فإن القومية أو الوطنية العراقية كان يُنظَر إليها بصفتها خطاباً إيديولوجياً أكثر من كونها فضاءً واقعياً ووحدة سياسية قائمة في العالم الحديث. وينبع هذا الالتباس في جزء منه من الاختيارات الإيديولوجية، وفي جزء آخر من الرعاية الإيرانية.

غزو الكويت

خلال معظم سني الحرب (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، كانت المعارضة بوجه عام والإسلاميون بوجه خاص مقطوعي الصلة بالمراكز الحضرية الرئيسية لكل من بغداد والبصرة والموصل ـ التي كانت تضم نصف السكان. وكانت الشبكات التنظيمية قد دُمِّرت من الناحية المادية. وفي الفترة ما بين الحربين كانت المعارضة غارقة في حالة من الفوضى والتشرذم، وكذلك كان حال نظام البعث. خرج العراق من حرب الثماني سنوات مع إيران عملاقاً عسكرياً

(١) محاضر اجتماعات إسلامية ـ علمانية في دمشق، ١٩٨٨.



جباراً، إنما قزماً اقتصادياً. وكانت التوترات الاجتماعية عالية، والمحافظة على جيش المليون جندي أمراً إشكالياً وكادت البلاد تتأرجح على حافة خيارين: الإصلاح وإعادة التأهيل، أو القيام بمغامرة عسكرية أخرى[١].

لقد تفاقمت الصعوبات الاقتصادية بفعل التحولات السياسية العالمية والإقليمية. فقد فوجئت النخبة الحاكمة العراقية بالتحولات في أوروبا الشرقية، التي أثارت لديها مخاوف عميقة. إذ انهار النموذج الشمولي (التوتاليتاري) السوفييتي الذي استمد منه البعث قدراً كبيراً من عقيدته. فلقد أنزل ذلك الانهيار ضربة قاسمة بصميم الأعمدة الإيديولوجية لحكم البعث: اقتصاد الدولة، نظام الحزب الواحد، والشرعية الذاتية. ولقد أشارت اضطرابات الشوارع الدموية في الأردن المجاور وفي الجزائر في العام ١٩٨٩ إلى بداية مقدم الإصلاح الديمقراطي إلى هذين البلدين العربيين. فما كان من الرئيس العراقي إلا أن قدّم حزمة مشابهة من الإصلاحات: لبرلة اقتصادية، دستور جديد (يستهدف زعماً تطبيق التعددية السياسية)، صحافة حرة، وحريات ديمقراطية أخرى. كما قدم عرضاً إلى الرئيس الإيراني، علي أكبر هاشمي رفسنجاني، ينطوي على إقامة سلام حقيقي. وكان كلّ من حزمة الإصلاحات وعرض المصالحة على إيران يسعى إلى التخفيف من التوترات الداخلية والإقليمية، تمهيداً لتوسيع واستغلال (حقول مجنون) في محافظة العمارة الجنوبية المحاذة لإيران.

وكان هناك خيار آخر يتمثل في السعي للحصول على موارد سريعة وسهلة. لقد طرحت حزمة الإصلاحات قولاً، ولكن دون أن تشهد أي تطبيق. وأعقب ذلك غزو الكويت. ففي الثاني من آب/أغسطس ١٩٩٠ عبرت القوات العراقية الحدود إلى داخل الكويت، لتقيم حكومة محلية عميلة تعلن عن قيام «اتحاد» بين البلدين ـ وجرى ذلك كله في غضون أسابيع. ولسوف تسجّل

---

(١) أنظر: فالح عبد الجبار:

«Why the Uprisings Faild», in Fran Hazelton (ed.), *Prospect for democracy in Iraq*, London, ZED 1995.



حرب الخليج الثانية أو حرب الكويت في صفحات التأريخ بصفتها أول حرب تشن في العصور الحديثة من أجل النفط[١].

كان غزو الكويت وضمّها إلى العراق يهدفان، من بين أمور أخرى، إلى ضمان ثروة نفطية كافية للتخفيف من أعباء العراق الاقتصادية ولإعادة إشعال وقدة النزعة الوطنية الشعبية في صفوف العراقيين لكي تندغم مع النزعة القومية الدولية، وأخيراً وليس آخراً لكسب رضا وقبول جيل الحرب. وفي سبيل ضمان قدر أكبر من الدعم، رفعت شعارات الوحدة العربية والتوزيع العادل للثروة العربية بصفتهما يمثلان البواعث التي أدت إلى إلحاق الكويت بالعراق. وأعلن أن الانسحاب من الكويت كان مشروطاً بانسحاب إسرائيل من الضفة الغربية وقطاع غزة. فكانت هذه المطالب تستغل قضايا عربية حقيقية لكنها تتستر على أهداف ومصالح ذاتية[٢].

نظرت المجموعات الإسلامية ومجموعات المعارضة الأخرى إلى غزو الكويت فارتعدت فرائصها إزاء احتمال نهوض النزعة الوطنية العراقية من جديد، غير مدركة بأنها في هذه المرة ستنقلب إلى عصيان نحو الداخل. ففي واقع الحال، كان جيل الحرب قد استهلك الشعور بالولاء لـ«الدولة»، بالصورة التي حددتها الطبقة الحاكمة، وانتقل أفراده إلى حمل السلاح. إذ كانوا توّاقين إلى السلام، بيد أنهم انتهوا إلى درب مسدود.

حينما كان الأمل يساور قادة المعارضة بانفصال النزعة الوطنية العراقية عن النزعة الوطنية الرسمية للبعث، توحدت هاتان النزعتان خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية. ولكن، حينما خافوا من احتمال توحد هاتين النزعتين من

---

(١) Edward L. Morse, «A new Political Economy for Oil», *Journal of international Affairs*, Fall 1999, no. 1, p. 161.

(٢) Fred Halliday, «The False Answers of Saddam Hussain», *Le monde diplomatique*, Arabic Edition, November 1990.

حاجج فريد هاليدي، عن حق، قائلاً بأن المسائل التي أثارتها بغداد كانت صحيحة، غير أن الأجوبة كانت زائفة كلياً.



جديد خلال حرب الخليج الثانية، انفصلتا. لقد ارتكب قادة المعارضة هذا الخطأ المزدوج، التراجيدي ـ الكوميدي.

وفي بيان أُعلن من بيروت في ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٩١، أي بعد مرور يومين على بدء الحرب، أمر محمد باقر الحكيم أتباعه في (المجلس الأعلى) بالالتحاق بقوات التعبئة وأصدر تعليمات إلى أولئك الموجودين على مقربة من الحدود العراقية ـ الإيرانية تدعوهم إلى الثبات في وجه «عدوان الولايات المتحدة». كما أدان الحزب الشيوعي العراقي الحرب، واتخذ زعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني مسعود البارزاني موقفاً مماثلاً[١].

ومع ذلك، كان عدوهم، صدام حسين، على دراية محدودة بالمزاج الشعبي السلبي داخل البلاد. وكشفت حملته الإيديولوجية تحولاً من الموضوعات الوطنية والقومية إلى الموضوعات الدينية. وخلال الفترة الممهدة لحرب الخليج، أمسك شعور بالذعر والقلق بتلابيب معظم أفراد جيل الحرب، وهم الذي أصبحوا محاربين قدامى بالمعنى الدقيق للكلمة. وباءت جميع المحاولات التي بذلتها النخبة الحاكمة بالفشل لزرع حماسة العرب والعالم الثالث المؤيدة لصدام في نفوس هذا الجيل. إن قلقاً كهذا، وهو الذي يطلق عليه باللغة العسكرية اسم «هبوط المعنويات»، كان بإمكانه أن يؤدي ببساطة إلى السلبية، التي تفضي بدورها إلى العزوف أو اللافاعلية. غير أن بإمكان السلبية واللافاعلية أن تتطورا إلى فعل معادٍ للحكومة إذا ما حدثت قطيعة نهائية مع شكلٍ دولتي وشوفيني من أشكال النزعة الوطنية أو القومية.

لقد كانت مثل هذه القطيعة في طور التكوين على امتداد عقد من الزمن أو نحوه، بيد أن الضربة القاصمة جاءت بها جملة عوامل: الهزيمة العسكرية في حرب الكويت والتراجع المتخبط والدمار الذي حصل في كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٩١. وفي الواقع، وضعت التقديرات الأولية عدد الإصابات الناجمة عن الحملة الجوية والحرب البرية الضخمة بقيادة الولايات

(١) انظر فالح عبد الجبار، «Why the Uprisings Failed», 1990.



المتحدة في مستوى مروّع: إذ يعتقد أن من المحتمل أن يكون قرابة (٥٠٠٠٠) فرد عسكري و(١٠٠٠٠ ـ ١٥٠٠٠) مدني قد لقوا حتفهم. غير أن التقديرات اللاحقة أشارت إلى عدد أقل بكثير: زهاء (٢٥٠٠٠ ـ ٣٠٠٠٠)[١]. أما الجنود المتمركزون في مسرح العمليات في الكويت فقد تخلوا عن مواقعهم، إذ إن أكثر من (٧٠٠٠٠) عسكري استسلموا في غضون أقل من مئة ساعة. لقد كانت استراتيجية صدام حسين الهادفة إلى كسب الحرب خطأً فادحاً بكل معنى الكلمة. إذ كان انسحاب جنوده من الساحة الكويتية بدون غطاء جوي حماقة كبرى. في حين أن القصف الجوي، الذي كان صدام حسين يتوقع له أن يدوم ثلاثة أيام، فقد استمر ما يزيد عن شهر، ثم إن الإسرائيليين لم يشنوا أي هجوم رداً على الصواريخ العراقية، ولم تحدث أية مجاعة نفطية في العالم، ووقف الأوروبيون بحزم خلف إدارة بوش. أما المعركة البرية التي كان صدام حسين ينتظرها بكامل الثقة فإنها لم تتحقق مطلقاً. وكان الخراب الذي حل بالبلاد يتجاوز كل حدود التصور.

الانتفاضات

امتلأت بلدتا أبو الخصيب والزبير الجنوبيتان السنيتان بجموع من الجنود المتقهقرين الغاضبين، وبرفقتهم أسلحة ثقيلة، وشرعوا يطلقون النار على الجداريات التي تحمل صور صدام، ليطلقوا بداية ما أصبح يعرف في لغة المعارضة بـ(الانتفاضة الشعبية) وفي لغة الحكومة بـ(الغوغائية)[٢] أي الرعاع.

انطلقت أولى شرارات التمرد من الجنود المتراجعين في الزبير في اليوم الأخير من شباط/ فبراير، أي قبل ثلاثة أيام من الاستسلام العراقي الرسمي

---

(١) See my «The War Generation: A case of Failed etatist Nationalism», in Larry G. Potter and Gray G. Sick (eds), *Iran and the Aftermath of War: Unfinished Business*, New York: Palgrave, 2003.

(٢) نشرت جريدة (الثورة) الرسمية اليومية في بغداد في آذار/ مارس ١٩٩١ سلسلة من الافتتاحيات التي عملت على تشويه صورة الشيعة والافتراء على عرب الأهوار. وكررت استخدام مصطلح «الغوغائية» لوصف المنتفضين بكونهم رعاعاً أميين. ويعتقد أن كاتبها كان نائب رئيس الوزراء، طارق عزيز.



للجنرال نورمان شوارتسكوف في بلدة صفوان. وعلى الفور تصاعد زخم التمرد: في البصرة في ١ آذار/مارس في سوق الشيوخ في الثاني منه، في الناصرية والنجف في الرابع منه، في كربلاء في السابع منه، ثم في العمارة والحلة والكوت وفي جميع أرجاء الجنوب(١).

إن تقديم عرض تفصيلي لما حدث في كل مدينة وبلدة شيء متعذر، بيد أن تقارير وسائل الإعلام وروايات شهود العيان تتحدث عن سلسلة من الأحداث المتشابهة بشكل لافت، مع اختلافات في بعض التفاصيل.

فبالإضافة إلى مشهد الجنود المتقهقرين، كان حشد من المنتفضين الحضريين يتجمع في مركز المدينة ويسير قدماً للاستيلاء على رموز السلطة فيها: مقر المحافظ، مقرات الحزب الحاكم، مبنى مديرية الأمن، السجن، وحامية المدينة، حيثما وجدت.

أما المسؤولون البعثيون والحكوميون من ذوي الرتب العليا فقد ذبحوا أحياناً، وجرى في بعض الحالات التمثيل بجثثهم. كان العنف مرعباً.

كانت القوى التي ساهمت في الانتفاضة متعددة. فقد تدفق الفارون من الجيش والمنشقون عنه واندمجوا بالمدنيين الغاضبين الذين كانوا في معظمهم من الدرجات الدنيا في حزب البعث. وفي بعض الحالات انضمت إليهم مجموعات قبلية مثل قبيلتي ألبو حجام وألبو قاصد المقيمتان في الأهوار، فهاجمتا سوق الشيوخ. ولقد شاركت بنشاط خلايا نائمة يسارية وإسلامية متفرقة، وإن كانت صغيرة في حجمها، كما تدفق آلاف من مقاتلي (فيلق بدر) التابع لـ(المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق) عبر الحدود المتخلخلة مع إيران، فتوجهوا بصورة رئيسية إلى النجف وكربلاء، وبصورة جزئية نحو البصرة.

---

(١) تعتقد مجموعات عراقية مختلفة بأن الانتفاضة بدأت في البصرة، في حين قال آخرون بأنها انطلقت في كربلاء. أما مجيد خدوري وإدمون غريب فإنهما يقولان بأنها بدأت في الناصرية في ٢ آذار/مارس ١٩٩١ انظر:

Khadduri and Ghareeb, *The Gulf War 1990 - 1991, the Iraq - Kwait Conflict and its Implication*, Oxford University Press, 1997, p. 190.



أما في الشمال فقد كان الوضع مختلفاً. ومن باب المفارقة انطلقت شرارة التمرد على يد شيوخ قبائل المزوري ـ الدوسكي، وهم الذين كانوا قد عملوا بصفة (جاش)، أي بصفة مرتزقة لدى الحكومة. فاستسلمت الوحدات العسكرية إلا أنها عطلت الأسلحة التي كانت في حوزتها. وراح الجنود ببساطة، يخلون مواقعهم على نحو فوضوي. فتدفقت الجماهير الحضرية إلى الشوارع ثم تلتها الأحزاب الثمانية ذات التنظيم الجيد التي كانت تشكل (الجبهة الكردستانية)(١).

أما في بغداد فقد كانت السلبية هي السائدة. فقد تمّ إجلاء مليوني مواطن. وكانت العاصمة خاضعة إلى سيطرة أمنية مشددة. وكان الثائرون في مدن أخرى قد وعدوا بالزحف إلى بغداد، غير أنهم لم يستطيعوا ذلك. لقد كان الصمت السائد في قلب الوطن كله منذراً بالهلاك.

غير أن التمرد كله أشر نقطة تحول جديدة في تأريخ العراق. فأولاً، كان الطلاق النهائي بين النزعة الوطنية العراقية والنزعة القومية العربية الرسمية ثمرة لهزيمة وطنية تسببت بها حماقة سياسية. لقد كانت الانتفاضة بمثابة البيان السياسي لجيل الحرب البائس، بلا أوهام. وثانياً، لم تكن الصيغة «الاعتيادية» للانتفاضة المدنية قائمة على قدميها، بل على رأسها: فلقد كان العصيان المسلح هو الحلقة الأولى، لا الأخيرة، في سلسلة التأجيج والتظاهر والتحشيد الجماهيري، وهي حقيقة تعكس مدى الضعف الذي أصاب العمل السياسي المنظم، كما تعكس مدى عمق المشاعر المعادية للنظام. وثالثاً، كان هنالك التفكك الجزئي للمؤسسة العسكرية وانقسامها اللذان اتخذا ثلاثة مظاهر: التمرد في الجنوب، والاستسلام في الشمال، والتماسك في الوسط. وأخيراً، لقد تحولت قوى مؤسساتية ووحدات من الجيش ضد حكومتها نفسها. فكانت تلك ظاهرة حضرية بمبادرة من جيل الحرب الفتي.

كانت الانتفاضات المتعددة تفتقر إلى منظومات القيادة والسيطرة. ولم

---

(١) المصدر السابق نفسه.



يكن في مقدور (المجلس الأعلى) والمجموعات الأخرى أن تديمها. بل على العكس، إذ استخدم هؤلاء شعارات كارثية وتقسيمية برفع صور الخميني عالياً، الأمر الذي أبعد إمكانية انضمام حلفاء محتملين إليهم. كما أن عمليات القتل غير الضرورية أضافت المزيد من المشاكل. ثم إن الجيش نفسه بدا محروماً من أية غرائز سياسية. فمع سلاحه الثقيل ومنظومات اتصاله ومهاراته، كان بإمكان التشكيلات الثائرة أن تنطلق زاحفة باتجاه بغداد. لكن أفراده، ببساطة، انتفضوا من أجل الانتفاض، أي بصورة احتجاج إلى حد ما. ذلك أن الحرفية العسكرية خلقت لديهم نوازع لا سياسية.

لم يستمر النجاح الاستثنائي للانتفاضات إلا مدة أسبوعين وجيزين فقط. فلقد نفّذ منقذو البعث، أي الوحدات العسكرية المخلصة، مهمتهم بصفتهم ماكنة للقتل تنفيذاً كاد أن يبلغ حد الكمال. وسرعان ما أغرقت الانتفاضات بالدم، وهي التي كانت معزولة على المستويين الإقليمي والعالمي. وقامت قوات الحكومة بقصف العتبات المقدسة وجرى ترويج شعارات طائفية من قبيل (لا شيعة بعد اليوم). ثم استدعي إلى بغداد رمز الشيعة آنذاك، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي (الذي كان قد شكل لجنة لملء الفراغ خلال فترة الجيشان) وعرضت على شاشات التلفزة صورته إلى جانب صدام حسين[١]. ونشرت جريدة (**الثورة**) الناطقة باسم حزب البعث، سلسلة من المقالات الافتتاحية تحط من قدر الشيعة وتطلق على المتمردين اسم «الغوغائية»[٢].

العراق في ظل العقوبات: القبائل والدين

لعل الأمة التي خرجت من حرب الخليج في العام ١٩٩١ لم تكن تشبه

---

(١) حول قضية استدعاء آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي إلى بغداد، انظر من بين مصادر أخرى يوسف الخوئي،

«Grand Ayatollah Abu al - Qassim Al - Kho'i: Political thought and positions', in Faleh A. Jabar (ed.), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues, London*, Saqi books, 2002: Charles Tripp, *A History of Iraq*, Cambridge University Press, 2nd ed., 2000: Khadduri and Ghareeb, *the Gulf war 1990- 1991*.

(٢) يومية (**الثورة**)، بغداد، آذار ١٩٩١.



الأمة التي دخلتها. فقد قصفت البلاد قصفاً أعادها إلى العصر الحجري، ودخلت في حقبة جديدة، هي حقبة الحرمان وتدمير ما بقي من مظاهر حضارية ذاوية.

إن فترة العقوبات الدولية التي امتدت ثلاثة عشر عاماً أدت إلى إلحاق الضعف بالدولة بصفتها نظاماً للحكم، ودمرت الاقتصاد، وأشاعت التضخم المفرط، وسحقت الطبقات الوسطى الحديثة ذات الرواتب إلى درجة الفقر المدقع. فعلى سبيل المثال، تقلص دخل الفرد من (٤٠٨٣) دولاراً في العام ١٩٩٠ إلى (٤٨٥) دولاراً في العام ١٩٨٠. وبعد ذلك انحدر إلى قرابة (٣٠٠) دولار. فكان أن هبط مستوى أكثر من ٦٠٪ من السكان إلى دون خط الفقر. وحتى بعد تطبيق برنامج (النفط مقابل الغذاء) في العام ١٩٩٦، أمسى المجتمع أكثر اعتماداً على الدولة في معيشة أفراده. وهكذا تكشفت سياسة التجويع عن كونها أفضل سلاح لتعبئة الجماهير كان بإمكان الحكومة أن تحلم به[١]. وكان التدمير المنهجي للروابط المدنية والقوى المدنية الحيّة قد خلق فراغاً جرى ملؤه من خلال إعادة تأهيل الشبكات القبلية التقليدية، وهي إعادة تأهيل إما عفوية أو مصطنعة.

وتحولت النخبة الحاكمة من سياسة الحزب الجماهيري إلى سياسة العشيرة، من القمة إلى القاع. وأصبح فن الحكم عملاً عائلياً. وجرى، بدرجة جزئية، إحلال المنظومات القبلية الموالية محل التنظيمات الحزبية الحديثة، وصلة النسب محل الوطنية، والدين محل العروبة.

إن السياسة الرسمية تجاه الدين تستحق شيئاً من وقفة تقصّ.

فانطلاقاً من نزعات براغماتية صرف، شرع حزب البعث الذي كان علمانياً ذات يوم، باستخدام الرموز الدينية لمحاربة كاريزما آية الله الخميني وأصولييه. فاخترع رئيس الجمهورية له شجرة عائلةٍ مقدسة ليربط نفسه بالنبي

---

(١) حول العراق في ظل العقوبات الاقتصادية، يمكن الاطلاع على أفضل التقارير والتحليلات في:
Sarah Graham - Brown, *Sanctioning Saddam: The Politics of Intervention in Iraq*, London, I. B. Tauris, 1999.



محمد وآله، وذلك لكي يكون نداً للنسب النبيل للخميني. وهكذا جرى تسييس خطاب النسب. وأطلق على صواريخ (سكود) التي صوبت باتجاه المدن الإيرانية اسم (الحسين)، الإمام الثالث، واسم أخيه غير الشقيق، والمهاب، (العباس) وهو الذي تصوره الثقافة الشعبية على أنه سريع الغضب ومحب للانتقام من الكفار. غير أن هذه اللعب بقيت ضمن نطاق الرمزية الدينية. لكن هذه الرمزية قفزت قفزة أخرى في أعقاب غزو الكويت. إذ تمثل العدو الآن بمدينة الرياض الحنبلية. فعشية حرب الخليج خُطَّت عبارة (الله أكبر) على العلم العراقي، وحل شعار (المؤمن يتقدم) محل الشعار القديم (البعث يتقدم). كما عقد عدد من المؤتمرات الإسلامية في بغداد[1]. ومع ذلك، فلقد كان يبدو أن العراق كان لا يزال محتفظاً بقدر كبير من سمته العلمانية على امتداد حرب الثماني سنوات مع إيران. غير أن تيارات اجتماعية وثقافية خفية كانت تعمل على تآكل هذه العلمانية. فلقد لوحظ تنامي نزعات التدين الشعبي، غير أنه كان لا يزال معتدلاً. أما القفزة الكبرى فقد جاءت في أعقاب هزيمة العام ١٩٩١ وفشل الانتفاضات. فقد انتشرت في أرجاء البلاد موجة صاعدة بقوة من التدين الشعبي والرمزية الدينية.

وأطلقت الحكومة «حملات إيمانية» لتعزيز المشاعر الجديدة وللتعويض عن انحسار قيمة إيديولوجيتها العروبية. ففي بغداد وحدها أُقيم أكثر من مئة مسجد فخم لشعب يتضور جوعاً في ظل العقوبات[2]. ولقد مورس التشجيع والضغط معاً على النساء للعودة إلى ارتداء الحجاب. فكان أن اضطرت حتى إناث الطبقة الوسطى في العاصمة للإذعان وذلك لأنهن لم يكن يرغبن في أن يعتبرهنّ الناس بعيدات عن التمسك بالمظاهر الأخلاقية لأن من شأن ذلك أن يحدّ من فرص زواجهن أو يلحق بهن الضرر. ومع انتشار موجة البطالة العارمة صار ئيس الجمهورية نفسه ينصح العراقيين أن تلزم نساؤهم البيوت، الأمر الذي أطلق تعصباً ذكورياً في أوساط العاطلين.

---

(١) انظر فالح عبد الجبار، *The Double - Edged Sword of Islam*.

(٢) *The Washington Post*, March 15, 2003, p. A14.



كما أن الحكومة أغلقت الحانات على امتداد شارع أبي نؤاس، وهو الشارع الذي سمي باسم الشاعر العباسي المعروف بحبه للخمر وبأشعاره الفاضحة، وإزاء هذا التشجيع في نشر الجو العام الجديد زاد عدد زوار الجوامع بثلاثة أمثال. وأصبح أكثر من (٥٠٠٠٠) زائر يقبلون كل يوم على العتبة المقدسة في الكاظمية ببغداد، وهو عدد يزيد بثلاثة أمثال عن مستويات الزيارة قبل الحرب استناداً إلى ما أفاد به سادن الحضرة الموسوية[١].

إن الخوف، والتهجير، والإملاق، وانعدام اليقين، والشرور الاجتماعية، دفعت الجماهير نحو دفء الإحسان الديني وبركات المؤسسات الدينية. كما أن الصعود الحاد لظاهرتي الدعارة والجريمة عزز هذا التحول. فقد تضاعفت حالات الجرائم العنيفة بوتيرة متصاعدة. وكانت التجمعات الدينية الخيرية تقدم الطعام والعناية الطبية، كما تقدم شيئاً من اليقين في عالم من القسوة الجزافية الدامية. فكانت صور آلاف العراقيين الساعين إلى الحصول على حساء الإحسان («الهريسة») تظهر في الصفحات الأولى للصحف العربية اليومية. وفي العام ١٩٩٩، توجه إلى كربلاء أكثر من مليوني زائر (أي ما يقرب من ١٠٪ ـ ١٢٪ من إجمالي السكان و٢٠٪ من الشيعة) لاستذكار استشهاد الإمام الحسين. وفي العام ٢٠٠١ ارتفع العدد إلى (٢,٤) مليون، ولا بد من قراءة هذه الأرقام على خلفية نشاطات آية الله محمد محمد صادق الصدر، المعروف وسط أتباعه باسم الصدر الثاني[٢].

كان محمد صادق الصدر قد بدأ نشاطه بأسلوب متدرج، مركّزاً على تحشيد الأتباع وعلى الأعمال الخيرية والمواعظ الدينية. فكان يبدو نائياً عن السياسة ومنسجماً مع النشاط الديني للحكومة. وجاء صعود الصدر الثاني إلى الموقع البارز بعد وفاة آية الله العظمى الخوئي، فأقام جهازاً من رجال الدين

(١) المصدر نفسه.

(٢) حول حياة الصدر الثاني ظهر وقتئذ كتابان باللغة العربية في لندن. انظر: فايق الشيخ علي، **اغتيال شعب**، لندن، منشورات الرافد، ٢٠٠٠؛ مختار الأسدي، الصدر الثاني، **الشاهد والشهيد**، لندن، ١٩٩٠.



الصغار وطلبة الحوزة لملء الفراغ الذي خلّفه تدمير شبكة الصدر الأول من رجال الدين الصغار المنضبطين. فرجال الدين من المراتب الأدنى والطلبة هم الذين يشكلون عادة ما يعرف باللغة العراقية باسم (جهاز المرجعية) ـ وهو نواة تنظيمية تقود الجماعات المحلية، مستفيدة من بنية تحتية متوسعة تضم المساجد و(الحسينيات) ومجالس العزاء المحلية. وقامت هذه النواة وهي تعمل بأقصى درجات الحذر والحيطة، بتوسيع نفوذه من خلال شبكات جامعي الخمس. وكان هذا التشكيل المركزي من النواة والوكلاء، معاً، يقيمون الارتباطات مع الجماعات المحلية ويديرون شؤونهم اليومية.

لقد نجح الصدر الثاني، لأول مرة على امتداد جيل كامل، في بناء شبكة واسعة من الأتباع في صفوف طبقة الفلاحين (المهاجرين) والطبقات الحضرية الدنيا، وبوجه خاص في الأحياء الفقيرة في بغداد والناصرية، عاقداً بعض التحالفات مع مجموعات متنفذة من الطبقات الوسطى الحضرية. وسرعان ما تشكلت دوائر واسعة من الأتباع في النجف وبغداد والناصرية والبصرة ومدن أخرى. وحينما أباح الصدر الثاني إقامة صلاة الجمعة صار بإمكانه أن يحشد مئات الآلاف من الناس لسماع خطبه التي غدت تحمل رنة نقد للحكومة.

أصبحت النجف في هذه الفترة مركزاً ثنائي القطب للقيادة الشيعية، متموضعة بين آية الله العظمى علي السيستاني النائي عن السياسة والصدر الثاني. وكان الخلاف واضحاً، إنما دبلوماسي. ولم يكن الأتباع يخفون، في واقع الحال، مشاعر الزهو بوجود مرجعية دينية قائدة، عراقية، عربية.

غير أن حكم البعث السلطوي لم يكن قادراً على تحمل وجود مركز منافس للنفوذ الشعبي: فاغتيل الصدر الثاني مع ولديه في شباط/ فبراير ١٩٩٩، الأمر الذي أشر تحولاً تراجيدياً. ولقد أصبحت صورته التي تظهره وهو يمسّد لحيته الفضية، الطويلة، غير المشذبة، ويضع على كتفيه كفناً أبيض ـ علامة على استعداده للاستشهاد ـ أصبحت أيقونة معلقة في كل بيت. وصار أتباعه يطلقون عليه كنية «الليث الأبيض». وكقاعدة، فإن التصفية الجسدية تؤدي إلى تعزيز فاعلية التأثير الرمزي لتمتد إلى ما وراء القبر.



كان الصدر الثاني قد نجح في إعادة تشكيل الهوية الشيعية من خلال استحداث بنى تحتية ضخمة وجماعات منظمة من شأنها أن تلعب، بحكم أعداد أفرادها وفقرها ووضعها المهان، دوراً جذرياً هاماً في قادم السنين(١)، وفي تقييم كتبته في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ أكدتُ «أن أُسرة الصدر الواسعة، ومعها الأسر النجفية والكربلائية القيادية الأخرى، سوف تقوم حتماً ومن جديد بتزويد قادة جدد ذوي مكانة بارزة. . . وأن مثل هذه المراكز الجديدة للسلطة الدينية، التي ولدت خلال الفترة منذ العام ١٩٩١، قد تتفوق على نفوذ أي من (أو جميع) المجموعات الإسلامية الشيعية العاملة ضد البعث من المنفى الإيراني».

لقد قام (حزب الدعوة) و(المجلس الأعلى) بأدلجة الهوية الشيعية خلال ظرف الحرب العراقية ـ الإيرانية، وهو ظرف أدى إلى قطع الصلة بين المفهوم الإيديولوجي وموطنه القومي. أما الصدر الثاني فقد قام بمأسسة هذه الهوية خلال فترة العقوبات، وهي الفترة التي شهدت أوضاعاً ساعدت على مزج الدين بالعمل الخيري وبالهوية الطائفية في كلٍّ واحد. غير أن الصدر الثاني لم يزرع أبداً هذه الهوية في منظومة إيديولوجية أصولية. فهذان توجهان متباعدان، على الرغم من وجود دلالات طائفية متماثلة. ومن الجائز أن تتفاقم هذه المسارات وتتعزز بدرجة أكبر من خلال التنافس النجفي المعهود للحصول على المرتبة والأعلوية.

(١) فالح عبد الجبار، «Clerics, Tribes, Ideologues and Urban Dwellers in the South of Iraq: The Potential for Rebellion», in Toby Dodge and Steven Simon, *Iraq at Crossroads*, Adelphi Paper 354, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 171.



الجزء الخامس

الإيديولوجيا:
النظريات الاجتماعية ـ السياسية
والنظريات الاقتصادية







الفصل السادس عشر

النظرية السياسية

قبل حلول القرن العشرين، احتفظ كل من المذهب الشيعي والمذهب السني بتفكيره السياسي التقليدي الموروث ـ مبدأ (الإمامة) الشيعي ومبدأ (الخلافة) السني ـ سواء في النظرية أو في التطبيق. فمبدأ (الإمامة) الكلاسيكي يحصر الشرعية بـ (الإمام الثاني عشر)، أي المهدي المنتظر[1]. وبالمقابل، يثبت مبدأ (الخلافة) شرعية الحاكمية في يد شخص عربي من قريش، قبيلة النبي، لا أن تكون في يد شخص ينتمي إلى فرع محدد منها (بني هاشم)[2]. وبصفتهما مفهومين معيارين، فإن مبدأي (الإمامة) و(الخلافة) لم يواجها إلا تحدياً من جانب أقلية صغيرة، هم الخوارج الذين كانوا يدعون إلى حق جميع المسلمين في تولي منصب (الخليفة) أو (الإمام) بصرف النظر عما إذا كانوا من قريش أو لم يكونوا. ولقد عكست هذه الاختلافات في الرأي إلى حد ما التوترات المتأصلة في عملية التحول من سلطة القبيلة قبل ـ السياسية إلى سلطة سياسية عابرة للقبيلة. وكان هذا التحول في حد ذاته حافلاً بالاقتتال. بيد أن هناك أمثلة شتى على قبول «العلماء» و«المجتهدين»، بعد قرون، بالحكام

(١) انظر على سبيل المثال Sachedina, (1981).

(٢) حول «الخلافة» و«الإمامة»، انظر: عمارة (١٩٨٣)، ص٥٢ وما يليها، و(١٩٨٠) ص٥١ ـ ٥٨؛ عشماوي (١٩٦٦)، ص١٢٧ ـ ١٣٨؛ عبد الرازق (١٨٩٢)، ص١١٣ وما يليها.



الفعليين الذين لم تتوفر فيهم مثل تلك المعايير، وقد ملأت هذه الأمثلة صفحات التأريخ السياسي السني والشيعي منذ القرون الوسطى حتى أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين[١].

الإصلاح ـ تياران

تعرضت النظرية السياسية الكلاسيكية في الفقه الشيعي إلى نقاش وتفسير وإعادة تفسير خلال وبعد الحركة الدستوية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فكان أن أثمر النقاش عن نشوء تيارين: تيار مؤيد **للدستورية** وتياري **تقليدي ـ سلطوي**. ولقد تطور هذا الاتجاهان (اللذان طغيا في بداية القرن العشرين) في النصف الثاني من القرن إلى تيار فكري سلطوي وتيار آخر ديمقراطي. وسنقوم هنا بدراسة تسلسل هذا النقاش والتصادم الذي حصل بين التيار الدستوري المبكر كما كان يمثله المجتهد ميرزا محمد حسين النائيني من جهة، ومن الجهة الأخرى التوجه التقليدي ـ السلطوي الذي كان يمثله فضل الله نوري، وهما التوجهان اللذان تطورا إلى التوجه السلطوي (الخميني) والتوجه الديمقراطي في النصف الثاني من القرن العشرين.

إن المعارك الإيديولوجية التي دارت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بين معسكر رجال الدين المؤيد للدستور والثاني المناهض له، سواء في إيران القاجارية الشيعية أو في الأراضي العثمانية السنية (مصر وتركيا) ـ إن هذه المعارك تشكل أداة موائمة لفهم التوجهات المعاصرة.

لم تأت الحركة الدستورية في القرن التاسع عشر بمبادرة من رجال الدين بل قام بها رجالات الدولة الإصلاحيون العاملون في الدولتين العثمانية والقاجارية[٢]. وفي مجرى العملية، استطاعت الحركة الدستورية أن تكسب

---

(١) Zubaida, in ES, v. 24, no. 2, May, (1995), see section on the ulama and the state, pp. 157-64.

(٢) Lewis, (1988, 1991), pp. 113-4; Abrahamian, (1982), p. 50 and passim. للاطلاع على صورة أوسع للسياق المصري ـ العثماني، راجع لويس Lewis (١٩٦١) وهولت Holt (١٩٦٦).



لها مؤيدين (علاوة على أعداء أشداء) في صفوف رجال الدين. وكانت الشخصيتان الأكثر بروزاً على طرفي الانقسام الإيديولوجي للمعركة هما فضل الله نوري، الذي كان مؤيداً قوياً للحكم المطلق، والنائيني الذي كان نصيراً للنظام الملكي المقيَّد بالدستور(١).

شرح نوري أفكاره وموقفه المناوئ للدستور في عملين معروفين، كان الأول عبارة عن كتيب بعنوان (**تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل**). أما العمل الثاني فكان عبارة عن فتوى. ويفترض أن يكون قد كتبهما في الفترة بين شباط/ فبراير ١٩٠٨ وكانون الثاني/ يناير ١٩٠٩ في خضم المعركة التي كانت دائرة يومذاك بين الحركتين الدستورية والملكية. وكانت حجج نوري ذات طابع فقهي صرف تدور حول حق التشريع وفرض القانون الإلهي (الشريعة الإسلامية)(٢).

وفي رأي نوري أن الإسلام كان قائماً على سلطتين متكاملتين: الأولى هي «الإنابة في شؤون النبوة»، أي «العلماء» في سلسلة السلطة التي تبدأ من النبي ثم تنتقل إلى (الأئمة) ومنهم إلى «المجتهدين»، أي نواب (الإمام). أما السلطة الثانية فقد كانت سلطة «السلطان معرفاً بكونه سلطة تنفيذ الأحكام الإسلامية»(٣). فإذا كان مجلس النواب الذي ينتخبه الناس جديراً بالثناء، في نظره، فإن ذلك لأنهم يغتصبون سلطة التشريع المحصورة أساساً بـ«المجتهدين». إنه لا يدافع عن سمة التشريع المقدسة والحصرية هذه في وجه الإدانات التي يوجهها لها مسلمون من عامة الناس، فقط، بل كذلك في وجه غير المسلمين الذين من شأنهم، بحكم المساواة في الأصوات، أن يحصلوا على مساواة مع المسلمين، بما في ذلك حصولهم على حق التشريع(٤). وعلى

(١) Martin, Vanessa, (1989), p. 178 and passim; Abrahamian, op. cit., pp. 83, 94-5; Ha'iri, Hadi, (1977), pp. 114-20; Enayat, (1982), pp. 164-75; Algar, Hamed, (1980), pp. 240-56.

(٢) Martin, Vanessa, Ibid., p. 178.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٨٥.



حد تعبير نوري: فإن المشاركة في شؤون الجماعة من جانب أي شخص عدا (الإمام) ترقى إلى تشويه سلطة النبي و(الإمام)[1].

كما هاجم نوري مفهوم النظام الدستوري/ التمثيلي على أسس أخلاقية وتعاقدية. فقد انتقد التمثيل على أساس أن العامة قد ينحرفون عن مبادئ الإسلام حينما تطلق لهم الحرية في شؤون التشريع، وبأن الإنابة أو الوكالة لا تنطبق على الأمور السياسية، على الرغم من إمكانية السماح بها في فقه المعاملات (العقود)[2]. وهكذا، فإن المحاجة برمتها كانت قائمة على فكرة (الإمام) بصفته قائد الجماعة وعلى فكرة الجماعة المسلمة بصفتها متميزة عن الدولة ـ القومية.

وعلى النقيض من نوري، تناول النائيني، وهو أيضاً فقيه مجتهد، عدة قضايا دفاعاً عن النهج الدستوري، ففي كتابه (**تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**) الذي كتبه في النجف في العام ١٩٠٩[3]، أقام دفاعه عن الدستورية (المشروطة بلغة ذاك الزمان) وهجومه على دعاة الملكية المطلقة على تفسير جديد لفقه الشريعة، ولنطاق سلطة «العلماء» وقدراتها، وكذلك حول المبدأ القديم المتعلق بأحوال لا شرعية عن الحاكم الدنيوي.

كان النائيني ينظر إلى مفهوم اغتصاب سلطة (الإمام) على أنه ينطبق على المُلْك. فالملك برأيه كان عبارة عن سلطة مغتَصَبة وقادرة على أن تصبح استبدادية، الأمر الذي يجعل الدستورية هي الخيار المفضل[4]. ثانياً، حاجج النائيني بقوله بوجود حاجة إلى التشريع في كل منطقة فراغ لم تقم الأحكام الإسلامية فيها بتغطية أية شؤون سياسية أو اجتماعية. فإن الحاجة إلى مواكبة

(١) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٣) ترجم نص النائيني إلى العربية في النجف في ١٩٢٩، ثم نشر على حلقات في مجلة (**العرفان**) الشيعية في صيدا، لبنان، ١٩٣٠ ـ ١٩٣١، ثم أعادت طباعة الترجمة العربية فصلية (**الموسم**)، السنة الثانية، العدد ٥، ١٩٩٠، ص٣٧ ـ ١٤٢. (بعد نشر كتابنا هذا بالإنجليزية صدرت ترجمتان جديدتان لنص النائيني).

(٤) Martin, op. cit., p. 184.



التطورات المتغيرة ومبدأ المصلحة هما اللذان يستدعيان تطبيق الدستورية وإعطاء الحق إلى المجلس (الجمعية الوطنية أو البرلمان) في التشريع.

إن هذا الرأي في الواقع يمثل نقطة تحول رئيسية في الثقافة السياسية الإسلامية، إذ إنه يتناول بالتفصيل مسألة تقسيم القانون إلى شريعة (مقدسة) وعُرْفٍ من جهة، ومن الجهة الأخرى تقسيم القانون أو التشريعات إلى قوانين للدولة وقوانين للجماعة. إن من شأن هذين الحقلين، اللذين يقسمان ميدان التشريع بصفته أمراً واقعاً، أن يساعدا في تعزيز مبدأ القوانين الدنيوية (في السياسة) مقابل القانون المقدس[1]. وثالثاً، جادل النائيني دفاعاً عن حق الإنابة، أي تخويل الآخرين للعمل نيابة عن الشخص، أي انتخاب النواب بصفته عملاً من أعمال «الوكالة» الذي كانت الشريعة قد أقرته أصلاً (فقه المعاملات).

يجدر هنا إلقاء نظرة مقارنة على المحاجة السنية المؤيدة للدستورية التي عرفت في أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت قد أصبحت قوية فعلاً في اسطنبول على يد إصلاحيي الدولة وجمعيات الطلبة الراديكالية.

فكما قال محمد عبده، المصري، متساوقاً مع أفكار معلمه جمال الدين الأفغاني:

«الحاكم في المجتمع الإسلامي حاكم مدني من كل الوجوه. . . وإن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأي البشر لا لحق إلهي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان»[2].

وعلى نمط التقاليد الشيعية لدى النائيني، قام كلٌ من محمد عبده وجمال الأفغاني بتجريد الحاكم من أية قدسية سماوية، لكنهما فعلا ذلك في سياق مطلق، وبشكل مباشر، دون الإشارة إلى خليفة شرعي يحل محله. إن رؤية عبده والأفغاني للدستورية كانت في حقيقة الأمر صدى للحركة الدستورية التي

(١) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٢) عبده، **الأعمال الكاملة**، المجلد١، ص١٠٤ ـ ١٠٥.



نضجت في تركيا العثمانية. وعلى شاكلة نظرائهما في إيران، فإنهما أقاما محاجتهما على أساس إعادة تأويل المفاهيم الإسلامية على أساس قراءة لعقلانية المعتزلة بمنظور ارتقائي ـ عقلاني مستمد من فلسفات القرن التاسع عشر التطورية ـ العقلانية (هربرت سبنسر مثلاً). وهكذا، أعاد محمد عبده تأويل النبوة بصفتها العقل والأنبياء بصفتهم عقولاً. وأعادا تفسير «الشورى» القرآنية على أنها الديمقراطية، و«البيعة» (قَسَم الولاء للخليفة أو للأمير) على أنها التصويت الانتخابي، و«أهل الحل والعقد» على أنه البرلمان(١).

كانت هذه ثورة ثقافية، رغم كونها نخبوية، في أراضي الدولة العثمانية وإيران القاجارية. ولكن، بينما كان تجديد الأفغاني سابقاً لثورة (حزب الاتحاد والترقي) العثماني واستيلائه على السلطة في العام ١٩٠٨(٢)، فإن النائيني والآخرين العاملين في تيار التجديد الشيعي جاؤوا بعد الثورة الدستورية في العام ١٩٠٦ وكانوا ثمرة لها.

في هاتين الحالتين حاول الشاهات القاجاريون والسلاطين العثمانيون أن يستخدموا الفكر التقليدي الديني لصالح الملكية المطلقة ضد المعسكر الدستوري. غير أن كلا المعسكرين، الموالي والمعارض، لجآ إلى استخدام المفاهيم والرموز والنماذج الإسلامية في المعركة. وكواحدة من المؤشرات المثيرة للاهتمام، فإن الشاه القاجاري دعا إلى إقامة «جمعية إسلامية» لكن رجال الدين الراديكاليون عارضوه برفع شعار «الجمعية الوطنية (Milli)»، أي إقامة مؤسسة تمثيلية وطنية، لا مؤسسة دينية(٣).

كانت هذه المعركة تمثل اختراقاً رئيسياً في عملية علمنة السياسة والتشريع. وقد تحققت بصورة كاملة في الحالة العثمانية، وجزئياً في الحالة

(١) الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، المجلد ٢، ص٣٢٩ ـ ٣٣١؛ الأفغاني وعبده (١٩٥٧)، ص١٣ ـ ٢٣؛ الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، المجلد ٢، ص٥٥، ٦٦؛ كذلك عبده، **الأعمال الكاملة**، المجلد ٣، ص٢٨٢، ٣٠٠، ٤٩٢ ـ ٤٩٦؛ عبده، **الأعمال الكاملة**، المجلد ٣، ص٣٥٥ وما يليها؛ وكذلك عمارة (١٩٨٥)، ص٢٨٥ ـ ٢٨٩؛ العراقي (١٩٩٥)، ص٥٣ وما يليها.

(٢) Hourani, (1962, 1991), pp. 126-9 and149-53.

(٣) Enayat, op. cit., pp. 125-34, and 139; Abrahamian, 1982, pp. 84-5.



الإيرانية. ولعل هذا هو الذي جعل عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢)، بعد مرور عدة سنوات على وفاة الأفغاني، يقدم وللمرة الأولى في التأريخ الإسلامي فكرة «الخلافة الدستورية». فالخليفة، استناداً إلى مؤلفات الكواكبي، يجب أن يقيم في مكة من دون أن تكون لديه صلاحيات لتعيين أي حاكم مسلم، بل إن الخليفة نفسه يجب أن ينتخبه مجلس، وبالإمكان تنحيته من خلال التصويت[١].

لقد أسس هذا المفهوم، المناقض لأفكار الأفغاني، وعبده، لمبدأ فصل الحكم الدنيوي عن الأمور الدينية. ويتناقض ذلك مباشرة مع مفهوم الخلافة الكلاسيكي، حيث يختزل الكواكبي الخلافة إلى مجرد رمز، بل يجعلها معتمدة على إرادة الناس مصدراً لشرعيتها. وبالمثل، وإن كان بطراز مختلف بعض الشيء، جرت في إيران محاولة لتطبيق هذا المثال الداعي إلى إخضاع رجال الدين (وهم في هذا السياق «المجتهدون» بصفتهم ممثلين لـ «الإمام الغائب») لقواعد جمعية تمثيلية منتخبة. ففي حزيران/يونيو ١٩٠٧، أجري تعديل على القانون الأساسي أُقيم بموجبه مجلس دائم (برلمان) يضم ما لا يقل عن خمسة «مجتهدين» أو فقهاء ضليعين في الشرع الإسلامي وقادرين على تمييز ما إذا كانت القوانين الصادرة عن الجمعية مطابقة للشريعة الإسلامية أم لا. وكان «العلماء» الكبار سيقدمون عشرين اسماً من أسماء «المجتهدين» الضليعين في العلوم الدينية إلى الجمعية الوطنية (البرمان) وأن خمسة أو أكثر منهم «سوف يجري **تعيينهم بالاتفاق أو بالانتخاب** في الجمعية الاستشارية الوطنية»[٢]. (التشديد مضاف).

لقد كانت مؤسسة رجال الدين جزءاً من البيروقراطية في أراضي الدولة العثمانية السنية، بينما كان رجال الدين في إيران القاجارية قد كونوا لهم مؤسسات غير رسمية، مستقلة ذاتياً، ذات مراكز متعددة، وقواعد نفوذ مستقلة

(١) Tauber, Eliezer, BJMES, v. 21, no. 2, 1994, see pp. 189-91؛ أنظر أيضاً: الكواكبي، الأعمال الكاملة، ١٩٧٥، ص٢٢٩ ـ ٣٧٣.

(٢) Martin, op. cit., p. 120.



خاصة. وفي ظل هذه الظروف ظلوا يحتفظون بسلطات تشريعية واجتماعية بحكم الواقع. ولهذا توجب التكيف مع هذه الطبقة المؤثرة. ومع ذلك، فإن عملية التكيف جعلت «العلماء» المشرفين على البت بصلاحية القوانين معتمدين على إرادة الجمعية الوطنية، ومقيدين دستورياً بقيود تحدّ من حرية تحركهم في هذا المجال، تماماً مثلما كان الخليفة عند عبد الرحمن الكواكبي خاضعاً للانتخاب والتنحية.

الصدر ـ هيروقراطية ليبرالية

في النصف الثاني من القرن العشرين، اتخذ الفكر السياسي الشيعي، مرةً أخرى، مساراً آخر أنتج عدداً كبيراً من التيارات.

فقد أخذ النشطاء الإسلاميون الشيعة المعاصرون يشرعنون سعيهم للوصول إلى السلطة بطرق مختلفة. فقام شتى «المجتهدين» والناشطين باستخدام أساليب التجنب، أو النقاش، أو إعادة التأويل، لدى تناولهم العقيدة الكلاسيكية حول (الإمام الغائب) الذي يحتفظ وحده بالشرعية السياسية. ولقد دفعت هذه المحاولات التفكير السياسي الشيعي في مسارات متباينة أبعدته عن الإطار التقليدي لتضعه في صيغة مدارس جديدة: المدرسة «شبه ـ السلطوية» (على نمط الخميني والشيرازي والمدرسي)، أو المدرسة «الشعبوية ـ الليبرالية» (الصدر)، أو المدرسة «الديمقراطية» (بحر العلوم، شمس الدين، محمد عبد الجبار).

فمن ناحية، تختلف هذه المدارس الحديثة اختلافاً جذرياً عن المدارس القائمة على المعايير التقليدية للحاكمية والنسب والجماعة المسلمة أو الحاجة إلى النظام بدلاً من الفوضى (الفتنة)، و«الشريعة»، أي القانون الإلهي. ومن الناحية الأخرى، فإن هذه المدارس تختلف كذلك عن الفكر السياسي التجديدي الشيعي الذي عرف في أوائل القرن العشرين، القائم على التفكير الليبرالي الدستوري ـ الارتقائي الأوروبي، الموروث من القرن التاسع عشر.

كانت النظرية السياسية في أواخر القرن التاسع عشر دستورية، ملكية،



نخبوية، وإسلامية جامعة (الأمة الاسلامية)، تجرد الحكم من أي ادعاء إلهي[١]. وبالمقابل، فإن التوجه الرئيسي في النظريات الإسلامية الحديثة ذو طابع جمهوري، سلطوي، شعبوي، وقومي[٢].

إن مبدأ (ولاية الفقيه) للخميني، على سبيل المثال، يحصر حق التشريع والحكم، من الناحية النظرية، بيد «الفقيه الولي» بصورة مطلقة. أما السيد الصدر، بالمقابل، فإنه اتخذ مساراً مختلفاً. فنظريته تفصل ما بين حق الحكم والوظائف القانونية للفقيه، مخضعاً الاثنين لآليات دستورية.

إن هذا المفهوم بكامله ليس جديداً حسب، بل هو مجدد بشكل جريء كذلك. ويقوم هذا المفهوم بالتوسّع في الجوانب الدنيوية للتطور البشري بقدر تقديمه لتفسير جديد لدور (الأئمة) ونوابهم البشر، أي «المجتهدين». كما أنه يقدم لأول مرة المفهوم الأوروبي الكلاسيكي حول تقسيم السلطات ـ ويقيمه على أساس الوظيفة التقليدية لـ (الإمام)، بصفته حاكماً من جهة ومشرّعاً من جهة أخرى. إن هذه الجدّة جديرة بالعرض. يقوم الصدر بعرض أفكاره السياسية والاقتصادية والفلسفية حول الدولة، والدستور، وتقسيم السلطات، والدور الاقتصادي للدولة، والأدوار المؤسساتية والدستورية لـ «المجتهد المطلق» أو «المجتهدين» بصفتهم الجمعية في حالة ما إذا كان «المرجع» الأوحد غائباً. إن لهذه الكتابات التي حررها الصدر في أواخر سبعينات القرن العشرين سمة عملية، وهي تختلف اختلافاً كبيراً عن التطواف التجريدي الجاف الذي ميز كتاباته السياسية حول الدولة الإسلامية التي وضعها في أوائل الستينات[٣].

بدأ الصدر كتابة سلسلة الكراسات الجديدة التي تحمل عنوان (**الإسلام يقود الحياة**)[٤] في ٦ ربيع الأول للهجرة (٤ شباط/ فبراير ١٩٧٩)، وأكلمها في ١٥ ربيع الثاني ١٣٩٩ للهجرة (١٤ آذار/ مارس ١٩٧٩).

(١) Hourani, op. cit., p. 67 and passim.

(٢) Abrahamian, (1993), p. 17; Zubaida, (1989), pp. 1-3.

(٣) ث. د.، المجلد ١، الأسس، ص١٣٠ ـ ١٥٢؛ المجلد ٤، ص١٤ ـ ١٥.

(٤) احتوى كتاب الصدر **الإسلام يقود الحياة**، قم، ١٩٧٩، ستة أجزاء. للاطلاع على تسلسلها الزمني انظر قائمة المصادر والمراجع في هذا الكتاب.



يعرض الصدر في هذا العمل مفهومه عن جذور الدولة. ثم يمضي لبناء تصوره عن النظام السياسي الإسلامي. والمقصود بالمفهوم الأول هو دعم المفهوم الثاني.

يتخذ الصدر لدى تفسيره لنشأة الدولة بصفتها هيئة للحكم، نقطة انطلاق أنثروبولوجية ـ فلسفية هي: الإنسان وحريته المتناقضة:

«إن الإنسان حرّ، لا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه»[١].

يرى الصدر، شأنه شأن فلاسفة الحق الطبيعي، وبالأخص جان جاك روسو، أن الإنسان يولد حراً، لكنّ ثمة أغلالاً تقيده. إذ يلقى الإنسان نفسه في أتون صراع مباشر (على نمط هوبز: حرب الكل ضد الكل) مع السيادة المفروضة عليه من جانب أناس أو طبقات أو مجموعات أخرى. ولكنْ، واستناداً إلى الصدر، فإن «السيادة لله وحده»[٢]. ولسوف تظهر هذه الازدواجية المؤلفة من الحرية والسيادة من جديد في تفسيره لمسار نشوء الدولة بصفتها أداة بشرية لإضفاء الانسجام على مجتمع فوضوي من صنع الإنسان. فيقول الصدر:

«الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان. . . . الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحد بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محددة، وحاجات بسيطة»[٣].

وفي هذه المرحلة البدائية، حسب رأي الصدر، لم تكن هناك حاجة إلى الدولة. ولكن:

«نمت، من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة، المواهب والقابليات، فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة

---

(١) الصدر، لمحة فقهية تمهيدية، ص٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٩.



الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق... وتضمن استمرار وحدة الناس... بدلاً عن أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال»[1].

إن العرض الذي يقدمه الصدر حافل بمفاهيم تردد، عفو الخاطر، تراث روسو، ولكنه حافل أيضاً بمفاهيم منتقاة من التراث الماركسي. وفي هذه المرحلة من التطور الارتقائي «ظهرت فكرة الدولة» من أجل استعادة الوحدة القديمة والمصالحة ما بين الجميع لكي تصبّ «كل القابليات [البشرية] في محور إيجابي يعود على الجميع بالخير والرفاه»[2]. وعلى مسار النقاش هذا ينتقل الصدر من موضوعة الإنسان مقابل الله إلى موضوعة الإنسان مقابل الإنسان، ليصل بعد ذلك إلى ثنائية جديدة: المجتمع مقابل الدولة.

تجري الثنائيات على النحو الآتي: الله مقابل الإنسان، السيادة مقابل الحرية، الخير مقابل الشر، النظام مقابل الفوضى، الدولة مقابل المجتمع.

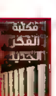
يقول الصدر، وهو يعود إلى التاريخ التقليدي، بأن الدولة، بصفتها هيئة للحكم «نشأت على يد الأنبياء ورسالات السماء [أي الأديان]». والدولة المثالية هي التي أسسها النبي محمد. غير أن الدولة «الأنظف والأطهر» سرعان ما خُرِّبت: «حيث تولاها في كثير من الأحيان، بعد وفاة الرسول الأعظم، قادة لا يعيشون أهدافها الحقيقية» وإن المطلوب هو «تصحيح مسار هذه الدولة»[3].

إن الدولة، أو في الواقع النظام السياسي الذي يدعو إليه الصدر، أبعد ما يكون عن نظامي (الإمامة) أو (الخلافة) التقليديين القديمين القائمين على أساس الجماعة المسلمة:

ويؤكد الصدر هنا أن النظرية الاسلامية ترفض النظام الملكي، كما

---

(١) المصدر نفسه، ص٤.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٥.



ترفض كل أنماط الديكتاتورية الفردية، وترفض الأنظمة الأرستقراطية، وتقدم بدلاً عنها حكومة تحوي على كل «النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي» ولكن «مع فوارق تزيد الشكل موضوعية» وتمنع الانحراف[١].

إن هذه الحكومة الجديدة سوف تكون قانونية (دولة القانون) التي يقوم القانون الأعلى بضبطها، وذلك لأن الشريعة، برأيه، هي التي تسيطر على الحاكم والمحكوم على حد سواء[٢].

وهنا، أمسى الصدر في حاجة إلى استنباط مبدأ حكم أو سيادة القانون والدستور من عقيدة (الإمامة) الكلاسيكية. وكانت إزاءه عقبتان: الأولى هي في كيفية شرعنة حكم البشر بواسطة البشر في عقيدة قائمة على حكم (الإمام) المقدس، المعصوم، الذي يختاره الله. والثانية هي في كيفية تحديد، بل في الواقع تقييد دور «المجتهدين» في هذا النظام (البشري في آخر الأمر) في نظام فقهي ـ اجتماعي يرتكز على مبدأ التقليد الذي يفترض مسبقاً خضوع جماعة العامة لسلطة رجال الدين. وكان على الصدر أن ينجز هذه المهمة المزدوجة في إطار حدود الفقه وعلم الكلام الشيعيين.

إن الكراس الرابع من سلسلة **(الإسلام يقود الحياة)** مكرس لحل هاتين المعضلتين. ويحمل هذا الكراس العنوان الآتي: (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء). ويقول شبلي ملاط بأن هذا الكراس هو «واحد من أكثر النصوص تعمقاً في الأدبيات الإسلامية الحديثة التي تتناول مسألة الربط بين القرآن وبين الدولة الإسلامية»[٣]. إن نص الصدر مبني على مفهومين أساسيين: «خلافة الإنسان» و«شهادة الأنبياء». وهو يطرح مقولتين، أو حسب تعبيره، هناك خطّان، خطّ الإنسان، وخط الأنبياء، الإنسان هو الخليفة، بمعنى الوارث للأرض، والثاني هو الشاهد[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Mallat, (1993), p. 62.

(٤) الصدر، **خلافة الإنسان**، ص١٣٢.



ولدعم هذه الثنائية يقدم الصدر في الفقرة الافتتاحية مجموعتين من الآيات القرآنية. تتألف الأولى من خمس آيات من سور شتى تتعلق بمفهوم «الخلافة» (أي حكومة الدولة المسلمة) أو «الاستخلاف» (أي اختيار الوارث). وتضم المجموعة الثانية ثماني آيات من سور شتى تتناول شهادة الأنبياء، أي كون الأنبياء شهوداً: إن هذين المفهومين يشكلان محور البنية النظرية لدستورية الصدر.

واستناداً إلى المجموعة الأولى من الآيات المؤيدة للخلافة، يفسر الصدر النصوص على أنها تبين بأن المقصود بالخلافة هو كامل الجنس البشري،[1] وأن الخلافة تعني أن الوكيل الذي يتمتع بها هو رب الأرض، وخيراتها (ثرواتها)، وكل إنسان، وكل حيوان، وكل دابة، وكل شيء بالمعنى الحرفي؛ وعليه، فإن الخلافة في القرآن هي أساس الحكومة. ولأن جنس البشر ـ في شخص آدم ـ قد مُنح الخلافة، فإن الجنس البشري هذا هو «المكلف برعاية الكون وإدارة شؤون البشر[2]. هذا هو تفسير الصدر لمفهوم «الاستخلاف» أو «الخلافة» القرآني بصفته تفويضاً (إنابة: حسب تعبيره) من الله لعموم البشر في الحكم وقيادة الكون، أي العالم والمجتمع. ولا نجد في هذا التأويل خليفة من قريش، ولا إماماً من آل البيت، ولا «مجتهداً»، بل هناك البشرية والإنسان في المطلق.

أما الدعامة الأخرى في الثنائية، أي شهادة الأنبياء، فهي خط مواز لخط الخلافة البشرية:

«الذي يمثل التدخل الرباني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة. فالله تعالى يعلم ما توسوس به نفس الإنسان وما تزخر به من... مغريات وشهوات، وما يصاب به من

---

(١) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٤.



ألوان الضعف والانحلال، وإذا تُرك الإنسان ليمارس دوره في الخلافة بدون توجيه وهدى كان خلقه عبثاً»[1].

وفي هذه النقطة يستحضر الصدر سورة المائدة (٥ : ٤٤). وهدفه هنا تفسير التدخل الإلهي وطبيعته وحدوده وشخوصه المتغيرة. وفي أدناه نص الآية المقتبسة (وبالمناسبة، فإن هناك ترجمتين لها في اللغة الإنكليزية، إحداهما سنية[2] والأخرى شيعية[3]):

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّورَاةَ فيها هُدًى ونورٌ يَحْكُمُ بها النبيُّونَ الّذينَ أَسلَمُوا للّذينَ هَادُوا والرَّبَّانيّونَ والأحبَارُ بِما استُحْفِظُوا مِن كِتابِ اللهِ وكانُوا عليه شُهدَاء﴾.

إن التفسير الكلاسيكي لهذه الآية يربط النص بـ «أسباب النزول»، تخصيصاً بحالة اثنين من اليهود اختلفا بشأن الزنى فالتجآ إلى النبي مرجعاً. غير أن النبي أحالهما إلى الشرائع اليهودية المذكورة في التوراة والتي فسرها الربانيون والأحبار (أي علماء الدين اليهود)[4]. وهنا يأتي دور الصدر ليتناول الآية ويربطها بنظرية التدخل الإلهي الخاصة به. ويقول بأن هناك ثلاث فئات من الشخصيات القدسية في هذا النص القرآني، وهم:

١ ـ النبيون،

٢ ـ الربانيون،

٣ ـ الأحبار.

ومن وجهة نظر الصدر، فإن هذه الفئات الثلاث هم شهود نيابة عن السماء. فالنبيون يقعون في المستويات الأعلى، وعلماء «الشريعة» في المستويات الدنيا، أما الربانيون فهم (الأئمة) الذين يحتلون مرتبة وسطى بين النبيين و«العلماء». وهكذا فإن خط الشهادة الإلهي يمر من الله إلى الأنبياء، ثم إلى (الأئمة)، ومنهم إلى «المرجعية».

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٣.

(٢) القرآن (١٩٤٦) The Quran.

(٣) القرآن (١٩٩١) The Quran الطبعة الصادرة عن مؤسسة الخوئي في لندن.

(٤) Mallat, (1993), p. 63.



وكما بيّن ملاط ببراعة، فإن الصدر يُسقط من تحليله الدلالات الضمنية اليهودية في هذه السورة ويحول الربانيين والأحبار إلى (أئمة) و(مرجعية) على التوالي[1]. وتتألف الشهادة، اعتماداً على هذه الفئات الثلاث، من المهمات الآتية:

١ ـ تلقّي الوحي والحفاظ عليه (استيعاب الرسالة السماوية ـ حسب قوله).

٢ ـ الإشراف على ممارسات الإنسان في واجباته الخاصة بالخلافة، واعطاء التوجيه.

٣ ـ التدخل لمقاومة الانحراف، واستعادة المسار الصحيح[2].

أو كما يقول الصدر:

«فالشهيد [أي علماء الشريعة في الوقت الحاضر] مرجع فكري وتشريعي من الناحية الإيديولوجية ويشرف على سير الجماعة وانسجامه... مع الرسالة الربانية»[3].

ومع ذلك، فإن فئات الشهادة الثلاث متباينة في طبيعتها وفي حدودها. ويميز الصدر بينها على النحو الآتي:

«١ ـ النبي حامل الرسالة باختيار الله له للوحي.

٢ ـ الإمام هو المستودع للرسالة ربانياً.

٣ ـ والمرجع هو الإنسان الذي اكتسب بجهد بشري ومعاناة طويلة استيعاباً... للإسلام ومصادره... وورعاً... يروض وجوده وسلوكه... ووعياً رشيداً على الواقع»[4].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الصدر، **خلافة الإنسان**، ص١٤٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص١٤٥ ـ ١٤٦.



فبينما يكون اختيار الأنبياء و(الإمام) بيد الله، فإن تعيين أو اختيار «المرجع» بصفته حائزاً على المؤهلات اللازمة إنما «**ترك أمر التعيين إلى الأمة**»[1]. (التشديد مضاف).

وثمة سمة أخرى مستمدة من هذا مفادها أن الفئتين الأولى والثانية، معصومتان، بينما الفئة الثالثة، أي «المرجع» أو «الفقيه»، ليست بمعصومة. وعليه، فإن «المرجع» يحتاج بدوره إلى شاهد حياله، أي إلى معيار موضوعي للحكم على سلوكه[2].

أما شهادة النبي فإنها، في نظر الصدر، تتولى دوراً ثورياً في شن ثورات اجتماعية حينما تنحرف الخلافة التي يديرها البشر. والمصطلحات التي يستخدمها الصدر هي الكفاح، الثورة أو المقاومة ضد الظلم الذي يلحق بالمستضعفين، والاستغلال، وما شاكل ذلك. أما النبوة، كما يقول الصدر، فهي ظاهرة قدسية، تمثل «**الرسالة الثورية**»، فعلاً لتعبئة الجماعة والتغيير[3].

عند هذا الحد ما يزال مفهوم الخلافة بشرياً، ومفهوم الشهادة قدسياً. ما الصلة بينهما؟ هناك نوعان من الترابط، الأول تاريخي يرجع إلى زمان الرسول محمد، والثاني راهن. ففي زمان الرسول كان مفهوم الخلافة والشهادة **مجتمعين في إهاب كائن واحد**، أي في شخص النبي. فلقد كان النبي من اختيار الله، بيد أنه كان ملزماً بمشاورة الجماعة بغية **إعداد** البشر **لتولي** الخلافة بأنفسهم.

إذن، فالخلافة مخصصة للإنسان، والشهادة للشخصيات المقدسة (الإلهية). وحينما تنحرف الخلافة يتعين على الشهادة المقدسة أن تتدخل لتتولى كلا الوظيفتين. غير أن هذا لا ينطبق إلا على الأنبياء و(الأئمة)، وهم معصومون. أما بالنسبة إلى «المجتهدين»، فإنهم لا يتمتعون حسب رأيه بولاية فقهية كهذه لأنهم غير معصومين.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦١.



وعليه، ففي زمن الغيبة، حسب وجهة نظر الصدر، فإن خطي الخلافة والشهادة لن يعودا متحدين في واحد. وليس لهذا الاتحاد أن يحصل من جديد أبداً بدون حضور (إمام معصوم). ومن شأن هذا الفصل بين الخطين أن يعيد الخلافة ثانية إلى الأمة والشهادة إلى «المجتهدين». وتلك هي الثنائية التي ينتهي إليها الصدر. وهي تعطي الأمة حقوقاً دستورية و«المجتهدين» وظائف إيديولوجية إشرافية. وفي هذا المفصل يجري إيراد آية (الشورى) الشهيرة. وبينما تعني الخلافة الحُكم، أي السلطة السياسية بكل وضوح وبساطة، فإن الشهادة تُفسَّر بمصطلحات ملتبسة من قبيل «الإشراف» و«الرقابة» وما شابههما[1]. إن الخلافة، استناداً إلى آية (الشورى)، هي حق للأمة ولكن مع إشراف «المرجع» ـ بالمقابل فإن للمرجع الحق الإلهي في توجيه الإرشاد والنصح، ولكن تحت رقابة الأمة.

إن اندفاعة الصدر ذات الطابع الدستوري الدنيوي واضحة جداً، رغم أنها حبكت (إن صح التعبير) بالتقاليد الشيعية المتعلقة بعصمة (الأئمة) والأدوار الأخلاقية ـ الاجتماعية التي يلعبها المجتهدون.

وبإيجاز، فإن نظرية الصدر السياسية ترتئي تقسيماً للسلطات بين الأمة وطبقة رجال الدين عامة، مع الإبقاء على الخلافة، أي السلطتين التنفيذية والتشريعية للأمة، مقابل الاحتفاظ بسلطات قضائية لـ «المجتهدين» ـ على أن يخضع كلاهما أمام القانون والدستور. وعليه، فإن تعريف هذا المشروع على أنه هيروقراطية (حكم مقدس) ليبرالية دستورية لا ينطوي على تناقض في التعريف كما قد يبدو على السطح.

إن ليبرالية الصدر السياسية تقف نقيضاً لنموذج الخميني السلطوي. بيد أن كليهما يستخدمان الموروث الفقهي ـ الكلامي الشيعي والنصوص القرآنية، وأن كليهما يتنقلان من الجماعة التقليدية إلى الدولة ـ القومية الحديثة أو الأمة، وأن كليهما يدعوان إلى العمل السياسي، وإلى مأسسة طبقة رجال الدين.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٧٠.



لكن تفكير الصدر يختلف عن شتى ضروب مفهوم (ولاية الفقيه) أو مفهوم السنة بشأن الحكومة الإسلامية («حاكمية الله») للمودودي الباكستاني أو سيد قطب المصري، اللذين يهاجمان بعنف البرلمانات والحكومات الدستورية أو الديمقراطية على أساس أنها عبارة عن «وثنية حديثة».

ومن أجل قياس مدى هذا الاختلاف، فإن من المفيد النظر في الكيفية التي كان «مجتهدون» شيعة معاصرون آخرون يدعون بها إلى أشكال من الهيروقراطية المطلقة أي السلطوية على أساس عقيدة ولاية الفقيه.

فعلى سبيل المثال، يقترح السيد محمد الحسيني الشيرازي، قائد/ «مجتهد» (حركة الجماهير المسلمة) في كتابة الموسوم (**الحكم في الإسلام**)[1] مسودة دستور لشكل الحكم هذا. فيقول:

«المادة ٧: إن التشريع لله وحده، فلا يحق لأحد مهما كانت منزلته أن يشرع حكماً ينافي نصوص الإسلام الشخصية أو الكلية...» و«**الحاكم المطلق في الدولة الإسلامية هو: المجتهد الجامع للشرائط.**» «المادة ٩: ليس في الإسلام السلطة التشريعية منحازة عن السلطة التنفيذية، بل تجتمع السلطتان في يد رئيس الدولة المجتهد الجامع للشرائط»[2].

وأخيراً:

«لا برلمان في الإسلام لتقنين القوانين، ولا مجلس للأعيان أو الشيوخ»[3].

ولقد عبر السيد محمد تقي المدرسي، رئيس/ فقيه (منظمة العمل الإسلامي) عن آراء مماثلة. فاستناداً إليه، فالله هو «مالك الناس» وبالتالي فإن الله هو الذي يشرع ويقود ويحكم[4]. ويهاجم المدرسي التقسيم المؤسساتي

---

(١) الشيرازي، **الحكم**، ص٧٤ ـ ٧٥.
(٢) الشيرازي، **الحكم**، ص٧٤ ـ ٧٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٢.
(٤) المدرسي (١٩٧٥)، ص٤١٣.



للسلطات الذي يدعو إليه زملاؤه «المجتهدون» ويقدم «الفقيه العادل» بصفته مصدر التشريع والدستور والسلطتين القضائية والتنفيذية، جميعاً في شخصه. ويمضي الشيرازي والمدرسي، معاً، بالنظام السلطوي الذي ارتآه الخميني إلى حدوده القصوى نظرياً[١].

محمد بحر العلوم ـ إسلامية ليبرالية

إن رؤية الخميني بشأن ولاية الفقيه، بصفته الحاكم الأعلى، على صلة كبيرة بتأريخ إيران تحديداً، وبدستورها للعام ١٩٠٦، وبالسمة الفريدة للتشيع في إيران واندماجه بالنزعة القومية الإيرانية، وبالاستقلال الذاتي لطبقة رجال الدين وتحالفها الوثيق مع الطبقة التجارية وطبقة كبار ملاك الأرض، واندماج التشيع الشعبي بالتنظيم الاجتماعي للأصناف الحرفية وأحياء المدن، وبالحضور المكثف للتشيع الشعبي في الحياة اليومية (روزنامة المناسبات الدينية)، وبالدور الذي يلعبه التشيع بصفته قوة للشرعنة ومعلماً قومياً (فارسياً)، واجتماعياً ـ ثقافياً[٢]. أما في العراق، بالمقابل، فإن التشيع يفتقر إلى هذه الكثافة أو إلى هذا الارتباط الاندماجي من الناحية الاجتماعية أو الترابط المتماسك على المستوى الوطني، إذ لا يزال هذا التشيع، مثلاً، يحتفظ بسمة عربية ـ بدوية تختلف عن التلاوين الصوفية للتشيع الفارسي[٣].

لقد أضعفت حركة العلمنة طبقة رجال الدين، التي لم تكن قادرة على تطوير تحالفات أو قواعد اجتماعية أو مالية مستقلة. فلقد سيطرت النخب السنية على أنظمة الحكم السياسية المتعاقبة في العراق، وهي التي اعتمدت على شتى الإيديولوجيات العلمانية لشرعنة الهيمنة. ولقد شعر الناشطون الإسلاميون شعوراً قوياً بضعف طبقة رجال الدين المتشظية بدرجة كبيرة في

(١) (منظمة العمل الإسلامي)، سلسلة رقم ١٦، ص١٥٠، ١٥٢، ١٥٧ ـ ١٥٨، ١٦٥.

(٢) Fischer, op. cit., pp. 139-48.; Mottahedeh, (1985, 1987) pp. 346-351.

(٣) Nakash, (1994), pp. 6-7, 86-7.



العراق والانقسامات الاجتماعية العميقة التي تباعد ما بين الطبقات الاجتماعية المختلفة[1].

لقد سعى الإيرانيون سعياً دائباً إلى فرض النسخة الخمينية من مبدأ ولاية الفقيه على العراقيين الذين كانوا لاجئين/ ضيوفاً ثم تحولوا إلى «محاسيب» محميين. ففي الثمانينات كانت مختلف المجموعات الإسلامية الشيعية العراقية تدعو إلى شتى صنوف الفكر السياسي: الخميني، أو الصدري، أو الشيرازي. وكان هناك آخرون ينهجون نهجاً ليبرالياً صريحاً (حزب الدعوة ـ بيان التفاهم ١٩٨٠). وكانت هذه الاختلافات تنشأ عن (وتؤدي إلى) نقاشات حادة وهجمات متبادلة فاقمها الانقسام الإثني (العراقي مقابل الإيراني). ومن بين أكثر التحولات إثارة للاهتمام في تفكير الكثير من الإسلاميين النقاشات التي أطلقتها مجموعة من كوادر (حزب الدعوة) الذين كانوا يتظلمون من حرمانهم من إمكانية الارتقاء في سلم تراتبية الحزب ومن سيطرة رجال الدين على حياتهم الحزبية. كما أن هذه العناصر كانت واقعة تحت ضغط حقائق الانقسام السني ـ الشيعي في العراق والتعددية الإثنية والاجتماعية والإيديولوجية القائمة في واقع سياسة المعارضة العراقية.

في العام ١٩٨٠، قدم (حزب الدعوة) في (بيان التفاهم) برنامجاً مبكراً ميالاً للديمقرطية ورد فيه بصورة محددة ذكر لحرية الصحافة والعمل السياسي وحرية التنظيم وسيادة القانون والانتخابات والبرلمان وما شاكل ذلك ـ ولكن على الرغم من البيان المذكور كان هناك من يردد الرفض التقليدي للديمقراطية والبرلمانات بصفتها من بنات أفكار الكفار. وعلى إثر ذلك شن (المجلس الأعلى) بقيادة محمد باقر الحكيم و(منظمة العمل الإسلامي) بقيادة محمد تقي المدرسي هجوماً ضد (الدعوة) ظهرت فيه معالم الضغوط الإيرانية. وفي العام ١٩٨٢، ولم تكن قد مضت على صدور (بيان التفاهم) سنتان، أعلن محمد

---

(١) Uwe-Rahe, in Al-Rafidayn, B.2, (1993), pp. 67-82 and Rahe, (1995), pp. 20-3; Heine, Peter, in Al-Rafidayn, B.3, (1995), pp. 7-17.



مهدي الآصفي، الناطق الرسمي باسم (الدعوة) آنذاك في عدد من المقابلات الصحافية بأن (الدعوة) يؤيد مبدأ ولاية الفقيه تحت إرشاد الخميني.

وفي ظل هذه الأوضاع شرع توجه ديمقراطي يتبلور في صفوف المجموعات الإسلامية الشيعية العراقية، وراح يغتذي على الانقسام الإثني وعلى الصراع بين الأجيال وصراع القيم بين رجال الدين والعامة الدنيويين. ولقد أطلق هذا التوجه (كوادر الدعوة)، كما تمكن رؤية ذلك في كتابات شخصيتها القيادية محمد عبد الجبار حول موضوعة الديمقراطية[١].

لقد كانت هذه النبتة هشة ومكشوفة، لكنها أخذت تنمو وينمو زخمها حالماً تلقت دعماً لدعواتها المؤيدة للديمقراطية من شخصيات دينية ثقيلة الوزن، لبنانية وعراقية، مثل آية الله السيد محمد حسين فضل الله وآية الله السيد الدكتور محمد بحر العلوم والشيخ محمد مهدي شمس الدين (رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان وقتذاك)[٢]. ولقد أدى هذا إلى خلق نوع من المحور اللبناني ـ العراقي كان بمثابة تحدٍّ صريح أو ضمني لمفهوم الخميني السلطوي حول ولاية الفقيه، وذلك من خلال تقديم بديل نظري ديمقراطي.

إن المحاجة المؤيدة للبديل الديمقراطي فريدة في سياقات «علم الكلام» والفقه، وهي جديرة بالتأمل. وتقوم النقطة الجوهرية لهذا المفهوم الجديد على التقسيم المفاهيمي لفكرة الديمقراطية، أو واقع الأنظمة السياسية، إلى ثنائية الشكل والمحتوى الفلسفية الكلاسيكية.

(١) انظر على سبيل المثال محمد عبد الجبار (١٩٩٤)، وشتى مقالاته في يومية (المؤتمر)، لندن، العدد ٥١، ٦ أيار ١٩٩٤، ويومية (الحياة)، لندن، ٢١ آذار/مارس ١٩٩٢؛ Iraqi Issues, Washington D.C., vol.1, Nov, 1993.

(٢) انظر على سبيل المثال: بحر العلوم، السيد الدكتور محمد بحر العلوم، ورقة مقدمة في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS)، ١٩ ـ ٢٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤؛ شمس الدين، الشيخ محمد (١٩٥٤، ١٩٩١)، شهرية (النور)، لندن، العدد ٤٢، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤، ص٨ ـ ٩، وكذلك العدد ٦٩، شباط/فبراير ١٩٩٧؛ بن جدو، ١٩٩٥، المقدمة؛ (دراسات فلسطينية)، العدد ٢٣، صيف ١٩٩٥.



إن شكل المفهوم أو النظام يتألف من محض آليات تنظم العلاقات ما بين الحكومة والأمة، ما بين شتى هيئات وسلطات الحكومة، وإن التفويض القانوني للحكم ووسائل التغيير السلمي للإدارة هو مركز هذه الآليات والعلاقات. وهذه، كما يجادل المفكرون المذكورون سالفاً، ليست ترتيبات إيديولوجية بل هي ترتيبات وجودية. فهي ليست إسلامية ولا وثنية، وهي لا تعدو كونها أدوات صرفة.

أما محتوى النظام فهو الإجراءات والقوانين والسياسات الاجتماعية والاقتصادية الملموسة، التي ينفذها من خلال النظام أولئك الذين يملكون ولاية الحكم الموقتة. وتقوم بتحديد هذا المحتوى فلسفة الفئة التي تمسك بمقاليد السلطة، لا آليات هذا النظام. وعليه، وكما تواصل المحاجة قولها، فقد يصبح بإمكان الإسلاميين أن يقوموا بتزويد المحتوى الذي يتبنونه ويزرعونه في جسم النظام. أما الولاية الوقتية التي يجب عليهم أن يسعوا من أجل الحصول عليها فهي بوضوح تفويض شعبي تسنده صناديق الاقتراع وليست حقاً إلهياً محتوماً، غير خاضع لمساءلة أو محاسبة.

وفي هذا الصدد هناك أربع محاجات مؤيدة للديمقراطية. وهي تحاول أن تحل مختلف الإشكالات الكلامية والفقهية، كلٌّ بطريقته الخاصة. فعلى سبيل المثال ينظر السيد محمد بحر العلوم (وُلد في ١٩٣٠) إلى الديمقراطية بصفتها آلية لا ـ إيديولوجية تنسجم مع المفاهيم الإسلامية الخاصة بالحرية والشورى والبيعة وما شاكلها.

في مؤلفه (**الإسلاميون وخيار الديمقراطية**)[1] يشطر بحر العلوم الديمقراطية إلى عنصرين مكونين: فمن جهة هي مجموعة من الآليات والإجراءات لممارسة السياسة، ومن الجهة الأخرى هي نتاج لمفهوم فلسفي معين، هو التفكير الفلسفي الليبرالي، بيد أن العلاقة بين الاثنين كفّت عن الوجود منذ أمد بعيد. وبهذه القطيعة الإيديولوجية أصبحت الديمقراطية مجرد

---

(١) بحر العلوم، ورقة غير منشورة (١٩٩٤)، المصدر المذكور.



آلية للحكم. وهي أفضل بديل عن الدكتاتورية وعن احتكار السلطة السياسية[١]. والآليات المعنية هي: حق المواطن.... إلخ.

حق المواطن في اختيار نمط الحكومة بحرية، التغيير السلمي للحكم، حرية التعبير، احترام الاختلاف في الرأي، المشاركة السياسية المفتوحة، حكم القانون، المساواة أمام القضاء، تقييد السلطة التنفيذية بدستور، وما شاكل[٢].

ويتناول محمد عبد الجبار جدل الشكل/المضمون نفسه، قائلاً إن الذين يرفضون الديمقراطية إنما يعتبرونها مذهباً إيديولوجياً وتشريعياً مخالفاً للإسلام، والذين يؤيدونها يرون أنها إطار واسع، أو جملة من الآليات التي يتحدد محتواها من جانب الناخبين أو أغلبيتهم. ثم يورد محمد عبد الجبار، عن هذه النقطة، رأي الفقيه اللبناني المتميز، السيد محمد حسين فضل الله، وقوله بوجوب التفريق بين أمرين: فالنظام الديمقراطي يمثل من جهة «إطاراً» للحكم خلواً من أي إيديولوجيا محددة، ذلك لأن الاغلبية هي التي تقرر الصورة داخل الإطار، ومن جهة ثانية يمثل النظام الملتزم، مثل النظام الإسلامي أو الاشتراكي. ويؤكد عبد الجبار أن التمييز، عند فضل الله، بين إطار النظام ومحتوى النظام يختلف اختلافاً جذرياً عن رؤية الكثير من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين مثل السيد كاظم الحائري أو الشيخ محمد مهدي الآصفي، اللذين يصران على أن الديمقراطية نظام ذو مذهب إيديولوجي ومحتوى تشريعي، معاديين للإسلام، أما فضل الله فيساند المفهوم الحديث للديمقراطية[٣].

أما شمس الدين فإنه يتخذ موقفاً أدق، ذا تشعبات كلامية وفقهية. ورأيه:

إن الموقف الذي يتخذه الإسلاميون من الديمقراطية مقيد بالقيود الفقهية القديمة، وبالتحديد مبدأ عصمة الإمام وحقه في الولاية، أو مبدأ حكم الخليفة

---

(١) المصدر نفسه، ص١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٥.
(٣) عبد الجبار، محمد، في أسبوعية (المؤتمر)، لندن، العدد ٥١، ٦ أيار/مايو ١٩٩٤.



كفرد، حسب نظرة المذهب السني، وإن شعار إقامة دولة إسلامية لتدير أمور سائر المسلمين لا يجد أي سند له في عموم الفقه الإسلامي، فهذه المبادئ قديمة قدم الإمامة والخلافة، علماً أنه لم تعد الإمامة ولا الخلافة قائمتين في الوجود؛ وحسب رأيه[(١)].

ثم يضيف قائلاً: إن الإمامة كفت عن الوجود منذ بدء الغيبة، وما من ولاية لأحد على أحد، إذ ليس للفقيه أية ولاية على الناس[(٢)].

وبالنسبة إليه، فإن الديمقراطية أو الشورى هي أداة لتنظيم المجتمع والدولة، ومنهج أو طريقة لإدارة السلطة السياسية، وآلية لممارستها، ونقلها من مجموعة إلى أخرى نقلاً سليماً[(٣)].

غير أن شمس الدين يقدم تحذيراً بشأن حدود التشريع، فيقسم هذه المنطقة الحساسة إلى ساحتين إحداهما دنيوية والأخرى مقدسة. وقد تقوم الديمقراطية بالتشريع في أمور تتصل بالاقتصاد والتنمية والعلاقات الخارجية وما شاكل، وليس لهذه الأمور من صلة بالشريعة، وهي من باب التبريرات التي تتقادم[(٤)].

ومع ذلك فثمة مساحات إلهية يجب ألا تتغلغل فيها الديمقراطية مثل نظام «العبادات، ونظام العائلة»[(٥)].

إن هذه المفاهيم تخلق أساساً فكرياً صلباً للديمقراطية بصفتها أداة للتعايش السلمي بين القوانين الدنيوية والمقدسة وتقلص سلطة «المجتهدين» إلى مستوى قريب من مستوى المواطنة، أي ـ باستخدام المفاهيم الفقهية ـ مستوى مقلديهم من العامة. ويمثل هذا التوجه مسعى واضحاً لإحياء

---

(١) شهرية (النور)، لندن، العدد ٤٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.



إصلاحات الأفغاني التي دعا إليها في أواخر القرن التاسع عشر وإحياء الفقه البرلماني/الدستوري الذي ابتدعه النائيني في أوائل القرن العشرين.

أما الفرع العراقي لهذا التوجه، فمع أنه بقي ضعيفاً وهشاً إلا أنه اكتسب المزيد من الزخم. ولقد كان هنالك عاملان رئيسيان تركا أثرهما على خط التطور هذا. فإن الدائرة اللبنانية للإسلام الشيعي، حيث برز التحدي الأول لعقيدة الخميني، قامت ببلورة فقه تطوري يدعو إلى تبني الديمقراطية بصفتها وسائل للحكم لا بصفتها فلسفة، وهي نقطة سبق بحثها. وفي الواقع كان هذا الخط يمثل محاولة لأخذ الوقائع اللبنانية بعين الاعتبار، حيث تكون فكرة الحكم الإسلامي بحد ذاتها متعارضة مع واقع مجتمع متعدد الأديان. فبدون نظام ليبرالي تعددي لن يكون بالإمكان تحقيق أي تعايش سلمي. إن تأثير المفكرين الشيعة اللبنانيين على دائرة الإسلاميين العراقيين أوضح من أن تستدعي بحثاً مفصلاً.

أما العامل الثاني فيتمثل في طبيعة النظام السياسي الذي تطور في إيران نفسها خلال العقدين الماضيين. إن مبدأ ولاية الفقيه مبدأ سلطوي authoritarian في ذاته. وكما سبق أن رأينا فإن الخميني والصدر، كليهما، يتفقان على الدور الأعلى لـ «المجتهد»، أما بعد ذلك فإن ما يفصل بينهما من زاوية «علم الكلام» فهو عالم من الاختلاف بكامل سعته. فالصدر يمنح الفقيه سلطة إرشاد الدولة، غير أنه يفرض سيطرة الأمة على الفقيه، وتقوم محاجته هذه على انعدام عصمة الفقيه. وعليه، فإن الآليات الانتخابية التي يراها الصدر تمكّن الشعب من أن يتخطى سلطة الفقيه، وتؤسس حق الجماعة في حكم نفسها.

إن من المفارقة أن كلاً من الصدر والخميني تبنيا نظام الاقتراع (التصويت)، حيث تبناه الصدر من الناحية النظرية والخميني في الجانب التطبيقي. ولكنْ بينما كانت لدى الصدر محاجة مستمدة من «علم الكلام» لدعم ممارسته الانتخابية، وهي انعدام عصمة الفقيه، كانت للخميني حجة براغماتية: تعددية مراكز المرجعية الدينية القائمة في وسط «العلماء» الشيعة.

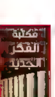


إن العملية الانتخابية نفسها هي التي احتاج إليها الخميني أو لجأ إليها لغرض بسط السيادة على المراكز المنافسة الأخرى وأدت إلى زعزعة أسس مفهوم «الأعلمية» التقليدي القديم بصفته معياراً للرياسة ووضعت الفقيه الولي فوق المجتمع، وفوق الدولة، أي فوق السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية.

إن سمة التشظي والتعددية في مؤسسة طبقة رجال الدين نفسها، والظروف الخاصة لتطور إيران التأريخي مهدت الطريق بصورة تدريجية لنشوء نظام سياسي متعدد المؤسسات. ذلك أن بنية طبقة رجال الدين تتصف بتعدد مراكز السلطة، والتراتيبات اللامركزية، وبالوسائل غير الرسمية وغير البنيوية لاختيار المراجع والأخلاف، وبالتالي بنظام حافل بمظاهر اللبس. وفي ظل مثل هذه الظروف كان من اللازم، من أجل تعزيز الشرعية، أن يلجأ الخميني إلى صناديق الاقتراع بدلاً عن شروط اعتماد الأعلمية التي تستلزمها «قواعد الفقه». ولقد أدى دمج طبقة رجال الدين في أجهزة الدولة الحديثة في إيران إلى دمج مؤسساتهم التقليدية بالمؤسسات الحديثة للدولة. فبالإضافة إلى السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية المألوفة في الدول الحديثة، برزت مجموعة من مراكز القوة الأخرى، مثل مؤسسة «المرجعية» العليا ومجلس حماية الدستور ومجلس تشخيص مصلحة النظام.

وفي ظل حكم الخميني الكاريزمي بات المرجع الأعلى هو المركز المطلق للسلطة. أما في ظل القيادة «الروتينية» لخليفته خامنئي فإن مراكز السلطة المتعددة والمتنافسة أضعفت الميول السلطوية، أو في الأقل حالت دون قيام سلطة شمولية مطلقة، وتتناقض هذه السمة مع نموذج النظام القرابي ـ الشمولي في العراق، حيث لم تكن سلطة الدولة ممركزة فقط، بل «مشخصنة» في ذات «الرئيس ـ القائد». وبفضل الانقسامات في صفوف طبقة رجال الدين، تتمتع إيران بهذه التعددية في مراكز السلطة.

قد لا تكون المؤسسات المتنافسة (في إيران أو غيرها) في حد ذاتها ديمقراطية، كما كان سامي زبيدة يجادل دوماً، لكن تصادمها في الواقع يفسح المجال بشيء من الحريات الديمقراطية مهما كان نطاقها محدوداً جداً. وتتمثل



المفارقة في أن دمج المؤسسات الدينية بمؤسسات الدولة قد فتح أبواب الفقه وعلم الكلام التقليدي كي يتلقى هواءً طرياً من الحداثة السياسية، أو أن يدع هذه الحداثة تنشأ من التقليد، وإن كان ذلك عن غير قصد. إن تقسيم السلطات والعمليات الانتخابية ليست سوى نتف صغيرة من النظام الديمقراطي الكامل، ولكن ليس بالإمكان تصور قيام أي نظام ديمقراطي حقيقي مستقبلاً بدونها.

وفي لبنان، كما في إيران، فإن نهج التكيّف البراغماتي مع انقسام المجتمع عموماً أو تشظي طبقة رجال الدين نفسها قد أنتج نقيضاً للنموذج السلطوي من الطراز الذي قدمه الخميني. وإذ تواجه الدائرة العراقية للإسلام السياسي الشيعي نفس المجموعتين من المعضلات اللبنانية والإيرانية فإن عليها أن تترسم الخطى عينها في التجديد والتكيف.




مكتبة
الفكر
الجديد


مكتبة
الفكر
الجديد

الفصل السابع عشر

النظريات الاجتماعية ـ الاقتصادية

تحديات جديدة

يتشكل الاقتصاد الإسلامي من مفاهيم مستحدثة ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين. ومع أن بالإمكان العثور على أمثلة مبكرة في بعض الكتابات الأسبق لحسن البنا في مصر في أواخر ثلاثينات القرن العشرين، وفي كتاب سيد قطب (**الإسلام والرأسمالية**) المنشور في أواخر الأربعينات، أو في كتاب محمود الطالقاني (**الإسلام والملكية**) المنشور في العام ١٩٤٤[١]، إلا أن الكتابات الاقتصادية النظرية الهامة لم تبرز إلا في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات مع كتابي (**اقتصادنا**) للصدر و(**اشتراكية الإسلام**) للسباعي[٢]. بيد أن الرواد في هذا المجال كانوا قلّة.

(١) انظر See, Taleqani's Islam and Ownership (1983)؛ سيد قطب، **الإسلام والرأسمالية** (١٩٥١) أو **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٥٨). حول الاقتصاد الإسلامي، انظر: Roy, Olivier (1994), pp. 132-46, Mitchell, op. cit., ch.9; Fishcer, op. cit., pp. 156-61؛ ملاط، ١٩٩٣، مراجعته لكتابي **اقتصادنا والبنك اللاربوي** للصدر؛ Katouzian, Homa, in Keddie (ed.), (1983). وللاطلاع على جرد للأدبيات الإسلامية منذ أواسط الخمسينات، انظر صديقي، محمد نجاة الله (١٩٨١، ١٩٨٧). وللاطلاع على مقاربة مقارنة، انظر كتاب رودنسون الكلاسيكي Islam and Capitalism (**الإسلام والرأسمالية**)، ١٩٧٧؛ الطحان (١٩٨٥).

(٢) السباعي، مصطفى، **اشتراكية الإسلام** (١٩٥٩، ١٩٦٠).



ابتداءً من أواخر الستينات وأوائل السبعينات شرع فيض متواصل من الدراسات والندوات الدراسية والبحوث والجهود التربوية في مجال الاقتصاد الإسلامي ينطلق ويتنامى على يد مجموعات ومؤسسات ومراكز إسلامية، مثل الأزهر وجامعة الملك عبد العزيز وإسلام آباد والنجف وقُم. وفي العام ١٩٧٨ أفادت التقارير بأن هناك حوالى (٧٠٠) مقالة وكتاب وضعها (٤٠٦) مؤلفين تتناول الاقتصاد الإسلامي[١].

وتعزز انتشار هذا التوجه الفكري بصعود الحركة الإسلامية إلى السلطة و/أو تقدم الحركات الاجتماعية الإسلامية في المنطقة. كما أن إنشاء البنوك الإسلامية أعطى دفعاً إضافياً لهذه التوجهات[٢].

سعى المفكرون الإسلاميون (من السنّة والشيعة معاً) إلى خلق منظومة جديدة من المبادئ الاقتصادية لمواكبة حقائق الحياة الاقتصادية الحديثة بأسلوب يؤشر، من ناحية، افتراقاً عن الفقه الإسلامي التقليدي المسمى (فقه المعاملات)، الذي فقد مواقعه أمام التحديات القومية ـ الشعبوية أو الماركسية. بيد أن هذا الافتراق، من الناحية الأخرى، كان سطحياً أو، في أفضل حالاته، جزئياً، وذلك لأنه حاول الاحتفاظ بالمفاهيم القانونية الكلاسيكية الأساسية وتقديمها في رداء نظام اقتصادي ذي ملمح حديث و«علمي» في ظاهره. وهذا هو ما تفعله عموماً أعمال الاقتصاديين الإسلاميين الحديثين[٣]. إن هذه المفاهيم الأساسية الكلاسيكية عبارة عن خمسة محدِّدات قانونية لثنائية الثواب والعقاب على الفعل البشري:

١ ـ الفَرْض.

٢ ـ المستحَب.

٣ ـ المُباح.

(١) سعد، أحمد صادق (١٩٨٨)، ص٩.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) See, Siddiqi, (1981), p. 2.; Mannan, 1970, p. 6; Choudhury and Malik, (1992), pp. 1-2.



٤ ـ المكروه أو المبغوض.

٥ ـ الحرام.

تطبق حدود الإباحة والتحريم هذه على الاقتصاد الحديث (الصناعي ـ المالي ـ الخدمي) لكي يتسع المجال أمام دوام «صلاحيتها الأبدية» المفترضة بصفتها علامات ثقافية فارقة للحضارة الإسلامية. لقد غطى الفقه الكلاسيكي مبدأين رئيسين: «الأصول»، التي حددت مصادر التشريع، (أي: القرآن، السنة، الإجماع، والعقل)، و«الفروع» (التطبيقات والممارسات)، وهذه تتفرع إلى «العبادات» (شعائر العبادة) و«المعاملات» (العقود). وفي هذا المعنى كانت العقود جزءاً لا يتجزأ من الواجبات الدينية للعبادة.

إن هذا المخطط قديم قدم الفقه نفسه، وبالإمكان العثور عليه وقد أُعيد إنتاجه حرفياً في كتاب الخميني (**تحرير الوسيلة**)[١]. فهنا يعالج الفصل الخاص بالمعاملات شتى الأنشطة التجارية (أشكال البيع والشراء)، حيازة الأرض وحقوق الانتفاع بها، والتعهدات المالية (الأقراض والربا) وما شاكل ذلك: وهي أنشطة محصورة بالجماعات الزراعية قبل ـ الصناعية. ففي مثل هذه المجتمعات تقتصر الأنشطة الاقتصادية على حيازة الأرض وحقوق الريع، والإنتاج الحرفي، ورأس المال التجاري ورأس المال الربوي. وتتركز هذه الأنشطة في حقلين: «السوق» المنظمة من خلال «نظام الحِسْبة» (ضوابط الأسواق) و«المحتسبين» (المشرفين على السوق)، أو ـ بقدر تعلق الأمر بالأرض ـ من خلال كتاب الخراج (ضريبة الأرض)[٢]، ومن خلال قواعد خراج الأرض وهي مصدر التشريع الخاص بحقوق حيازة الأرض. ومع تقدّم أشكال الرأسمالية الحديثة، فَقَدَ «فقه المعاملات» الكثير من صلته بالواقع حتى صار من المتعذر إصلاحه من دون توسيع وإضافة.

وإزاء ذلك، يحاول الاقتصاد الإسلامي الحديث أن يتكيف ثانية، وأن

(١) الخميني (١٩٨٧).

(٢) للاطلاع على مناقشة كتب (الحسبة) لأبي يوسف، ابن تيمية، وآخرين، انظر سعد، أحمد صادق، منان Mannan وتشودري Choudhury ومالك Malik.



يعدّل ويحدّث فقه المعاملات (العقود) القديم لكي يستطيع أن يتعامل مع مشاكل المجتمعات الصناعية ـ مشاكل علاقات الملكية في أوضاع حضرية وريفية متشعبة، النظام المصرفي (الفائدة، الاقتراض، والإقراض)، الإنتاج الأولي والثانوي، التوزيع، الأسعار والأجور، المشاكل المالية والنقدية، والسندات والصكوك المالية والأنماط الأخرى لرأس المال النقدي، تخطيط التنمية، دور الدولة في الضبط والتنظيم القانوني، العلاقات والأجور الصناعية. ويحوي الاقتصاد الإسلامي المعاصر بالإضافة إلى ذلك سجالاً مع المذاهب النظرية الغربية مثل الليبرالية والدولتية Statism والاشتراكية والشيوعية. وتنطوي هذه المقاربة والمحتوى الجديدان في طياتهما على الاعتراف بواقع انتفاء علاقة النمط التقليدي لـ «فقه المعاملات» بالواقع الحديث، على الرغم من أن تجديد الفكر الإسلامي في هذا المجال يقصد به إعادة صلة هذا الفقه القديم بالواقع الجديد نفسه بصفته جزءاً لا يتجزأ من أحكام الشريعة «الأبدية».

إن ما يفعله المشتغلون في الاقتصاد الإسلامي، فقهاء، أم مفكرين دنيويين هو:

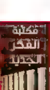
١ ـ التخلي عن ثنائية «العبادات ـ المعاملات» بصفتها نظاماً.

٢ ـ الإبقاء، رغم ذلك، على المقولات الأخلاقية الكلاسيكية: الفرض، التحريم، المباح، المستحب، والمبغوض.

٣ ـ إقحام المقولات التجارية والزراعية القديمة لفقه المعاملات، مثل «المضاربة» و«المزارعة» و«المرابحة» وما شاكلها في جسم الاقتصاد الحديث.

٤ ـ تطعيم جسم الفقه القديم بمفاهيم اقتصادية حديثة مثل العمل، القيمة، قيمة التبادل، قيمة الاستعمال، رأس المال، الكُلَف، وما شاكلها.

٥ ـ فك الارتباطات المتبادلة بين شتى أقسام الإنتاج الحديث ومختلف المقولات والمفاهيم المتعلقة بها.



إن منهجية التطعيم هذه، وهذا المزج للمفاهيم، بالإضافة إلى إقصاء الموضوعية وإضفاء سمة ذاتية ـ أخلاقية على الأنشطة الاقتصادية ـ قد تحولت إلى منهجية راسخة حالما أصاب الضعف احتكار رجال الدين في هذا الميدان وولجه اقتصاديون إسلاميون كانوا قد تلقوا تعليماً حديثاً وتدريباً أكاديمياً (وبشكل لافت من باكستان)(١).

إن النظرية الاقتصادية الإسلامية الشيعية في العراق تشكل جزءاً من هذه المسيرة التي امتدت عقدين من الزمان أو نحو ذلك. وفي هذا المجال يبرز ثلاثة مؤلفين: محمد باقر الصدر ومحمد الحسيني الشيرازي (ومعه شقيقه حسن الشيرازي) ومحمد تقي المدرسي. ولقد أنتج هؤلاء المفكرون ثلاثة مفاهيم نظرية متمايزة: **الطريق اللارأسمالي** للصدر، **والمشروع الحر القائم على «الحلال/ الحرام»** للشيرازي، **والاقتصاد التعاوني** للمدرسي. ويكشف الاختلاف ما بين هذه المفاهيم عن السعة الممكنة لنطاق الاقتصاد الإسلامي وعن مدى تأثر هذه الآراء الفكرية بالسياقات التأريخية المختلفة من جهة، وبالقراءات الفردية من جهة أخرى، على الرغم من أنها جميعاً نابعة من مدرسة فقهية واحدة فقط.

لقد احتكر علماء الدين الثلاثة هؤلاء (وهم الذين كانوا كذلك أكثر من قادة روحيين و/أو تنظيميين لحركات اجتماعية) الكتابة الاقتصادية النظرية، بينما ساهم أتباعهم من العامة/ المقلدين في صياغة البرامج الاقتصادية لأحزابهم، كما كانت الحال مع (حزب الدعوة) أو (المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق).

وسوف نعرض في ما يأتي الخطوط العريضة للكتابات الاقتصادية لهؤلاء المجتهدين من حيث منهجيتها، ومقاربتها، ومقولاتها الأساسية، وفرضيتها النظرية، وسياقها التأريخي، ومسار تطورها.

---

(١) Siddiqi, (1981), p. 54; Mannan, pp. 16, 87, Katouzian, op. cit., pp. 145-65; Fischer, op. cit., pp. 156-9; Mallat, (1993), p. 111 and passim.



الصدر: نظرية التوزيع اللارأسمالي الحق

المؤلفات الاقتصادية

في أعقاب إزاحة النظام الملكي في العام ١٩٥٨، شرع الصدر الشاب (وكان آنذاك دون الثلاثين من عمره) بخوض تحدٍّ ثقافي وفكري لإنتاج سردية إسلامية كبرى. فأنجز وعده بتأليف **(فلسفتنا)** و**(اقتصادنا)**. بيد أنه أخفق في إنتاج مجلده الثالث المزمع بعنوان **(مجتمعنا)**. إن استخدام ضمير الجمع (نا) يكشف عن وجود رغبة، على النمط الفيبري، لتأسيس خصوصية حضارية/ثقافية للإسلام.

بالإضافة إلى عمله الرئيسي **(اقتصادنا)**[١]. تضم كتابات الصدر الاقتصادية **(البنك اللاربوي في الإسلام)**[٢] الذي ألفه في الستينات. غير أنه لم ينتج مزيداً من النصوص الاقتصادية على امتداد ما يناهز العشرين عاماً. ولكن، في العام ١٩٧٩، ومع نجاح الثورة الإيرانية، حلّ في المشهد محفّز جديد، فعاد الصدر إلى هذا الموضوع، وألّف كتيبات اقتصادية ضُمّت إلى سلسلة **(الإسلام يقود الحياة)** التي سبق ذكرها[٣].

كان الدافع الرئيسي وراء كتابات الصدر المبكرة، **(اقتصادنا)** و**(البنك)**، هو بناء نظرية اقتصادية إسلامية فريدة، تتموضع بإزاء المذهبين الرأسمالي والاشتراكي معاً، بينما كان الدافع الرئيسي للكراسات اللاحقة دافعاً عملياً بدرجة أكبر، بمعنى أنها كان معنية أكثر ببناء نظام قواعد جاهز للتنفيذ.

---

(١) الصدر، **اقتصادنا** (١٩٨٢).
(٢) الصدر، **البنك اللاربوي**، (١٩٨٣).
(٣) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، المصدر المذكور، إن الأجزاء الاقتصادية هي:
١ ـ صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
٢ ـ خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.
٣ ـ منابع القدرة في الدولة الإسلامية.
٤ ـ ويمكن إضافة جزء آخر: التركيب العقائدي للدولة الإسلامية.



البنية العامة لـ(اقتصادنا)

إن (**اقتصادنا**)، وهو مجلد يتألف من (٧٨٣) صفحة أُعيدت طباعته (٢٦) مرة بحلول العام ١٩٩٠، يقدم جملة من المواضيع والأفكار المتعلقة بالمنهج والمقاربة والإطار والمبادئ الرئيسية والسجال والبناء النظري.

وبوجه عام يمكن تقسيم الكتاب إلى قسمين رئيسيين، القسم الأول (٢٣٤ صفحة) عبارة عن نقد للماركسية والرأسمالية مبني على قراءات في الأدبيات الماركسية (الترجمات العربية لكتاب (**رأس المال**)، المجلد الأول، ومؤلفات لبليخانوف ولينين وآخرين). إن نقد الماركسية (٢٠٠ صفحة) ذو سمة فلسفية تحاول أن تدحض «الاختزالية الاقتصادية» الماركسية، ويضم نقداً للديالكتيك. ويوجه نقداً مشابهاً، ولكنه قصير جداً ومختزل (٣٤ صفحة) للمبادئ الفلسفية الرأسمالية، بما فيها مبادئ جيروم بنثام Benthan وتشارلز داروين Darwin. وهو يستخدم المدرسة الماركسية في هجومه على الليبراليين، والعكس بالعكس.

أما القسم الثاني فإنه يقدم الاقتصاد الإسلامي. وفيه تقوم مجموعة من التعاريف (المتعلقة بالمنهج، والإطار، ومادة الموضوع، والمبادئ) بتمهيد السبيل أمام النظرية الاقتصادية الإسلامية المتخيَّلة. وعلى هذا الأساس، فإن للنظرية ثلاثة أجنحة:

١ ـ نظرية التوزيع (التوزيع السابق للإنتاج والتوزيع اللاحق له، معاً).

٢ ـ نظرية الإنتاج.

٣ ـ الدولة وتدخلها[1].

---

(١) حول اقتصاد الصدر، راجع: Katouzian, op. cit; Tripp, Charles, paper 1994, Fischer, op. cit; Siddiqi, (1981); Rieck, Andreas, (1984).



الفرضية الأساسية: الجوهرية الحضارية

في الجزء الأول يجري تحديد إطار عام لتوكيد خصوصية المبدأ الاقتصادي الإسلامي. فثمة، حسب الكتاب، توجهان عالميان تتذبذب بينهما البشرية: الأول هو الاقتصاد الرأسمالي الحر، والآخر هو الاقتصاد الاشتراكي المخطط. وكلاهما من إنتاج الغرب (ص ٨ ـ ٩) ويقول الصدر بأن **(اقتصادنا)** هو دراسة مقارنة تثبت تفوق الاقتصاد الإسلامي على هذين (ص١٠).

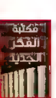
أما الخصيصة الأساسية التي تميز الاقتصاد الإسلامي عن جناحي العقيدة الغربية فهي أخلاقية ـ دينية، ذلك أن الأوربي، حسب الصدر، يشخص بنظره إلى الأرض (الدنيا) لا إلى السماء، ولم تستطع حتى المسيحية أن تثني الأوروبي عن دنيويته هذه، بل إن الإنسان الأوربي أنزل المسيحية إلى الأرض، فحول الله إلى صورة بشر (ص١٦).

ويرى الصدر أن براغماتية بنثام التشاؤمية، والفردية، ونظرية داروين في بقاء الأقوى، ما هي إلا نتاج هذه النزعة الأوربية الدنيوية. بينما الإنسان «الشرقي»، في رأي الصدر، معني بالآخرة أكثر من اهتمامه بهذه الدنيا. ومن شأن هذا الفرق الأساسي أن يعرقل عملية زرع الأنظمة الاقتصادية الغريبة (الأجنبية) في بيئتنا ويستحث على التحول باتجاه **العامل الحاسم «الأخلاقي»** الداخلي للجماعة [المسلمة]. (انظر ص١٩ ـ ٢٠ وما يليها).

إن الصدر يعبر عن هذه المجابهة الحضارية بلغة سياسية، اقتصادية، دينية، وأخلاقية: فهناك خصيصتان للاقتصاد والإسلامي تُستَمدان من هذه الفرضية: الأولى، هي أنه ليس علماً، والثانية هي أنه ليس اشتراكياً ولا رأسمالياً (ص٢٩).

المناهج الأساسية

يرى الصدر بأن النظرية الإسلامية كامنة في الفقه الإسلامي، وأن هذا الفقه غني جداً بالمادة الاقتصادية («فقه المعاملات») بحيث يجب ألا يُهمل



وألا يُستبدل بالأدبيات الغربية. ويقول بأن مؤلفه هذا لم يكن سوى «استخلاص» لهذا المبدأ («المذهب») الاقتصادي الإسلامي الفريد. ولتحقيق هذا الغرض، يتبنى الصدر تحليلاً نصّياً ـ منطقياً للمفاهيم الماركسية والمفاهيم الرأسمالية بشأن حقوق الملكية مستخدماً مقاربة أخلاقية ـ قانونية مقارنة، وناظراً إلى الاقتصادات الصناعية الجديدة بعيون كُتُبِ الفقه القديمة، وبشكل رئيسي كتب الفقيهين الحلِّيَيْن (العلامة والمحقق)، والطوسي وبعض الفقهاء السنة الآخرين مثل الماوردي. وعن طريق الاستدلالات والاستنباطات والاستقراءات، يعيد الصدر تشكيل المبادئ التنظيمية الإسلامية من «فقه المعاملات» الكلاسيكي، ليصوغها في لغة جديدة تتحدث عن ثنائية الاستغلال/ اللااستغلال، ويطبقها على الأنشطة الاقتصادية الحديثة ذات الطبيعة الصناعية أو التجارية أو المالية.

يقوم مفهوم الصدر حول المجتمع والاقتصاد على فرضية أنثروبولوجية ـ أخلاقية تنظر إليهما بصفتهما حصيلة اعتباطية لأفعالٍ أخلاقية ولا أخلاقية يرتكبها الأفراد. أما الفرادة التي ينادي بها فهي المحدِّدات الأخلاقية ـ الثقافية المفروضة على الإنسان بصفته فاعلاً اقتصادياً. وفي هذا السياق، فإن من شأن الدين أن يعمل بصفته عاملاً مساعداً لتحقيق الفعل المرغوب وعاملاً معوِّقاً يعمل ضد السلوك المستهجن. وبما أن الاقتصاد، من جديد، عبارة عن مجموعة من حقول غير مترابطة من التوزيع والتداول والإنتاج، حسب رأيه، فإن النظرية الاقتصادية التي يبتدعها حافلة بروحية أخلاقية ـ فقهية تفضي إلى تأسيس مجموعة من مبادئ الضبط والتحكم. وتتمحور نظريته قبل كل شيء حول تعريف حقوق الملكية «العادلة» ومبادئ «التوزيع العادل»، وتقرّ تعددية أشكال الملكية القائمة في بيئةٍ من التعايش المسالم مصحوبة بدرجة ما من تدخل الدولة.

المبادئ والمفاهيم الأساسية

يحدد الصدر ثلاثة مبادئ أساسية للاقتصاد الإسلامي:



١ ـ «الملكية المزدوجة».

٢ ـ الحرية الاقتصادية المحدودة.

٣ ـ العدالة الاجتماعية (ص٢٧٩).

وتجمع هذه المبادئ الثلاثة ما بين حقوق الملكية للفرد من جهة والقيود والحدود الأخلاقية المفروضة على هذه الحقوق لصالح الجماعة، من الناحية الأخرى. فالصدر يحاول أن ينتج خليطاً فردياً/ جمعياً ذا طبيعة انتقائية.

يقدم الصدر هذه المجموعات الثلاث من المبادئ كما هي بدون أية تحليلات للعمليات الاقتصادية الفعلية. فهي تبدو أقرب إلى كونها «معطى»، أي ثوابت غير مشتقة، على الرغم من أن أسلوب استنباطها يفيد أنها تمثل الشكل المنفي للرأسمالية والاشتراكية. ذلك لأن التعريف الذاتي للإسلام (على سبيل المثال، تعريف الجوهريين الإسلاميين والعرب: «لسنا مثل الغربيين») ليس تعريفاً مباشراً. فهو لا يقدّم بصيغة الإثبات بل بصيغة النفي، أي ليس تعريف ما هو (تحديد الماهية)، بل تعريف ما هو ليس هو (نفي ماهيات الغير عنه). وعليه، فإن محاجة الصدر النافية تقدم المبدأ الأول (مبدأ إقرار تعددية أشكال الملكية) على النحو الآتي:

فهو يقول إن المجتمع الرأسمالي يؤمن بالملكية الخاصة قاعدة عامة، ولا يقر بالملكية العامة إلا من باب الاستثناء، أما الاقتصاد الاشتراكي، برأيه، فيقر بالملكية العامة كقاعدة، والملكية الخاصة كاستثناء (ص٢٧٩). أما المجتمع الإسلامي فإنه يختلف عنهما في كونه يعترف بكل أشكال الملكية في آن واحد، أي يؤمن بمبدأ الملكية المزدوجة الخاصة والعامة، وملكية الدولة. وبصيغة النفي هذه يقول الصدر بأن المجتمع الإسلامي «لا رأسمالي» (ص٤٠٤). وباستثناء «مقاربة النفي»، ليس ثمة أي تسويغ آخر لتعددية أشكال الملكية.

أما المبدأ الثاني في الاقتصاد الإسلامي، عنده، فهو الحد من حرية الأفراد بطيف من القيم الأخلاقية للإسلام، حيث يحق للأفراد ممارسة حريتهم



في حدود هذه القيم والمُثل التي تهذب الحرية (المنفلتة افتراضاً) وتصقلها. ومن جديد، يختلف هذا، برأيه، عن الحرية اللامحدودة للرأسمالية وكذلك عن الحرية المعدومة في ظل الاشتراكية.

أما دور الدين بصفته ضابطاً أخلاقياً فإنه يقدِّم في هذه النقطة للتأكيد على فرادة اقتصاد «نا». فيتم تطبيق القيم والمثل الأخلاقية في المجال الاقتصادي من خلال وسيلتين: الأولى ذاتية (أي: التربية الروحية)، تعمل على إنشاء، وليس تحديد، القناعة الداخلية للإنسان لأجل ضمان «ما هو جيد وصالح في المجتمع المسلم» (ص٢٨٢ ـ ٢٨٣). أما الثانية فهي موضوعية (أي: قوة خارجية) تحدد وتنظم السلوك الاجتماعي ـ إنها «قوة الشريعة»، أي الإشراف الذي يقوم به (الإمام)، والقسر الذي تمارسه الدولة (ص٢٨٤). فإذا كانت الوسيلة ذاتية تقوم الوسائل التعليمية بغرس الأخلاق المحرّمة/ المحلّلة المطلوبة، أما إذا كانت موضوعية فإنها تقوم على عملية فرض القانون التي تديرها الدولة بمنع ما هو محرَّم مثل الربا، الاحتكار [التجاري]، الميسر، الخمر، والممارسات الممنوعة الأخرى (ص٢٨٤).

أما المبدأ الثالث والأخير في «**اقتصادنا**»، فهو العدالة الاجتماعية (ص٢٨٦). وهنا، بينما يبدي الصدر حذراً في تعريفه لهذا المفهوم معترفاً بتعذر قياسه (بمعنى أنه لا ينطوي على معيار كمي) فإنه مع ذلك يستنتج فرعين من فكرة العدالة لديه: «التكافل العام» و«التوازن الاجتماعي» (ص٢٨٧).

الأهداف النهائية وتعريف المشاكل الاقتصادية

حينما تربط المبادئ الأساسية الثلاثة المذكورة آنفاً (الملكية المزدوجة، الحرية المحدودة والعدالة الاجتماعية) في سياق أوسع على هذا النحو، تصبح لديها وظيفة رئيسية واحدة: إقامة توازن بين المصالح الاجتماعية والبواعث الفردية الأنانية (ص٣٠٣). وهنا يتحرك الصدر بين ثلاث فئات: المفهوم الديني للمسلم، والمفهوم الأنثروبولوجي للإنسان، بقدر تنقله بين الجماعة والمجتمع، والإمام (القائد الديني) والدولة.



وبما أن الإنسان (بصفته نوعاً، لا بصفته مسلماً فقط) يمتلك مصالح طبيعية متمايزة عن المصالح الاجتماعية، فـ«الإنسانية» برأيه بحاجة إلى «حافز» يعمل بالانسجام مع المصالح الاجتماعية العامة (ص٣٠٣). وفي خضم التناقض ما بين النزعة الفردية الذاتية والنزعة الجماعية، يتركز اهتمام الصدر الرئيسي على الوجه «الطبيعي» للإنسان، أي «فطرته»، وهي برأيه مصدر جميع الشرور التي تقف على رأسها الشرور الاقتصادية.

إن هذه النسخة الإسلامية من «حالة الطبيعة» أو «الفطرة» التي طرحها فلاسفة الحق الطبيعي منذ القرن السابع عشر، هي التي يعدّها الصدر أصل جميع المشاكل: فأولاً وقبل كل شيء، إن المشكلة هي مشكلة الإنسان نفسه. فلا هي مشكلة الطبيعة، ولا هي مشكلة أنماط الإنتاج (ص٣٣٠). ومن نقطة الافتراق الأنثروبولوجية/الأخلاقية هذه ينتقل الصدر إلى ميدان العنصر الاجتماعي دون أن يستنبط أحدهما من الآخر. فإن للحياة الاجتماعية عمليتين ـ الإنتاج والتوزيع ـ؛ لكن الإسلام، في رأيه، يرفض حتمية العلاقة بين الاثنتين (ص٣١٧).

والمشكلة هي أن «الظلم» على المستوى الاقتصادي ناشئ عن «سوء التوزيع» (ص٣٣٠)، وتكمن الحاجة هنا، في رأيه، ببساطة إلى حلول إسلامية لمشاكل «التوزيع والتداول» (ص٣٣١). وتحتل مسالة التوزيع العادل موقعاً مركزياً في تفكير الصدر. وبما أن التوزيع ينطوي، بالتعريف، على جانب كمي، فإن الصدر يلتزم الحرص ويحذر بقوله إن العدالة ليست فكرة علمية في حد ذاتها، ولا هي ظاهرة ملموسة يمكن قياسها وملاحظتها، بل هي في الحقيقة تقدير أو تقييم أخلاقي (ص٣٦١).

نظرية التوزيع

وبهذه الطريقة يتوصل الصدر إلى نظريته الاقتصادية التي يمكن لنا أن نصطلح على تسميتها بـ«نظرية التوزيع اللارأسمالي الحق»:

فهو يؤكد أن التوزيع هنا غير عادل لأنه قائم على أساس فردي



[الرأسمالية]، وغير عادل هناك لأنه قائم على أساس لا فردي [الاشتراكية]، الأول يتجاوز على حقوق الجماعة، والثاني يتجاوز على حقوق الفرد.

يصنف الصدر حقوق التوزيع إلى مقولات اقتصادية مستعارة من الاقتصاد السياسي الماركسي، أي مفاهيم **العمل والحاجة والملكية**. ويستمد أنماط التوزيع من التعريف الماركسي المعروف للفروق ما بين الاشتراكية والشيوعية (برنامج غوته)[1]. إن «اللامساواة» في التوزيع الاشتراكي ما بين المنتجين، حسب النظرة الماركسية، تتركز قبل كل شيء في مجال العمل (إذ يقوم كل شخص ببذل قدر مختلف من الجهد، ويتلقى حصة مختلفة من الإنتاج). وفي الحالة الثانية تتركز «اللامساواة» في حجم حاجاتهم المختلفة.

على أي حال، يتناول الصدر العمل والحاجة والملكية ويربط كلاً منها بنظام التوزيع الذي أوجده، وذلك على النحو الآتي:

١ ـ **العمل**: يعرف الصدر العمل، من خلال استخدام مصطلحات ماركسية تقريباً، بأنه النشاط الإنساني العام والتبادل ما بين الإنسان والطبيعة، وهو ضروري للوجود الإنسان، وما إلى ذلك[2]. ويشخص (بصورة موقتة) العمل بصفته **مصدر الملكية الوحيد**: أن العمل كما يقول هو أساس ملكية العامل لمادة [منتوج] عمله (ص٣٣٥).

وإذ يستخدم الصدر فكرة أن العمل لا يقوم بخلق كل شيء وبأن الطبيعة موجودة على الدوام لتوفير المواد المراد تصنيعها، فإنه يقول إن هذا العمل «ليس سبباً لقيمته» [ليس مصدراً لقيمة المنتوج]» (٣٣٥). والفكرة هنا هي أن العمل هو الذي يولّد حق التملك إلا أنه لا يولد كامل قيمة المنتوج، فهذه القيمة تأتي أيضاً من مصادر أخرى غير العمل. والفكرة هنا إذن هي اشتقاق حق التملك من العمل ومن مصادر أخرى غير العمل (الطبيعة)، وهو بهذا ينفي الفرضية نفسها التي بها ابتدأ.

(١) Marx, K., (1973), SW, v. 3, pp. 13-30.

(٢) Marx, K., Das Kapital, (1976, 1982), V. I., pp. 283-4.



٢ ـ **الحاجة**: إن المبدأ الثاني للتوزيع، عند الصدر، هو الحاجة. ففي المجتمع ثلاث طبقات رئيسية: الطبقة العليا التي تمتلك المواهب والطاقات الكبرى التي تمكّنها من العيش الميسور، وأولئك الذين يعملون ولكنهم غير قادرين على إنتاج ما يتجاوز حاجاتهم الأساسية، وأولئك الذين لا يستطيعون العمل بسبب ضعفهم البدني أو عوقهم العقلي (ص٣٣٥). إن الفئة الأولى تحصل على حصتها من الناتج الاجتماعي على أساس **العمل** بصفته أساس الملكية. وتستمد الفئة الثالثة دخلها ومعيشتها من **الحاجة** فقط لكونها عاجزة. أما الفئة الثانية فإنها تعتمد على **العمل والحاجة** (ص٣٣٦).

وفي هذا التقسيم الذي يصوغه الصدر يدخل العمل والحاجة والملكية في نظام التوزيع. وهنا تجب مناقشة فكرة **الحاجة**. فكما هو واضح من الفقرة السابقة، إن الحاجة يجري إبعادها عن إطارها الاقتصادي وتحويلها إلى إطار المدلول الاعتيادي، أي الحرمان أو، باستخدام مصطلح بسيط، الفقر، بدلاً من استخدام الحاجة بمعناها الاقتصادي بصفتها علاقة ترابط موضوعية تنبع من تنوع تقسيم العمل وتبعاته حيث يحتاج المنتجون إلى كل ما يستهلكون (في عملية الإنتاج أو لتلبية حاجاتهم الشخصية خارج عملية الإنتاج) لكنهم غير قادرين على إنتاج ذلك، وبالتالي تنشأ الحاجة المتبادلة، أي التبادل والتداول بين الكل. إن الحاجة التي يتحدث عنها الصدر هي ذات جوهر خيري وإحساني أكثر من كونها جوهراً اقتصادياً، وهي تركز على الظواهر الشاذة للبنية البدنية للإنسان: العوق الجسمي أو العقلي.

٣ ـ **الملكية الخاصة**: وأخيراً، فإن مفهومه للملكية الخاصة أو حقوق الملكية الخاصة يستدعي الدراسة. فلقد رأينا كيف أن مبدأ الملكية المتعددة قد اندرج في محاجته في أولى صفحات كتاب «**اقتصادنا**». لكن ذلك تمّ بدون أي تعريف للملكية نفسها. أما الآن، وعلى النقيض من ذلك، فإن الملكية نفسها يجري إدراجها في نظام التوزيع، إذ تعرّف على أنها **ناتج العمل**. إن من شأن هذا التعميم، إذا ما استمر الأخذ به، أن يقضي على أية مطالبات في التملك خارج معيار العمل. ولكن الحال ليست كذلك. فالصدر يقوم بفصل دفاعه عن

الملكية الخاصة فصلاً واضحاً عن المفهوم المستعار للعمل/ حقوق الملكية، وذلك من خلال استعارة مفهوم آخر: هو العلاقات ما بين العمل وقيمة الناتج.

فاستناداً إلى المفهوم الاقتصادي الكلاسيكي (آدم سميث)، إن لقيمة الناتج جزءاً مستمداً من الطبيعة، وآخر مستمداً من وسائل الإنتاج (المواد الخام وأدوات العمل)، وجزءاً ثالثاً مستمداً من العمل نفسه، وهو الذي يطلق عليه اسم «العمل الحي» تمييزاً له عن «العمل الميت»، أي المخزون أو المتحول إلى مادة، أو المودع، أو عمل الماضي[1]. فيقوم الصدر بدمج هذه الأجزاء في صلب نظرياته هو حول الملكية الخاصة لغرض إقصاء نظرية العمل المتعلقة بالملكية، وإدراج عناصر أخرى. ولهذا يقول إنه حين يقرر الإسلام أن العمل هو «سبب» الملكية، فإنه (أي الإسلام) يتوصل إلى أمرين، الأول أنه يبيح نشوء الملكية الخاصة، والثاني أن الملكية الخاصة يجب أن تقتصر على كل ثروة يتدخل العمل فيها لخلقها أو توليدها، بمعنى إنتاجها.

وعلى هذا الأساس فإنه يستنتج شكلين رئيسين للملكية (مقارنة بثلاثة أشكال أثناء مناقشته الأسبق حول تعددية أشكال الملكية). أولهما الثروة الخاصة وهي التي تشمل كل الثروة التي ينتجها العمل البشري أي المنتجون. وثانيهما هو الثروة العامة (الملكية العامة) التي ليس للعمل فيها أي دور (٣٤٣).

وبالنسبة إلى محاجة الصدر، ستكون لهذين الشكلين أوجه مستقلة منفصلة بعضها عن البعض الآخر، أي أن هنالك أشياء معينة هي حصرياً من نتاج العمل، بينما هنالك أشياء أخرى، مثل الأرض، لا تعتمد كلياً على عمل الإنسان. ومن شأن هذه الاستقلالية بين هذين الشكلين أن تشكل خطاً فاصلاً بين تحريم الملكية الخاصة من ناحية وإقرارها من الناحية الأخرى. وعلى العموم، فإن تحريم الملكية الخاصة يقوم، برأيه، في ميدان ملكية الله (الطبيعة) أو الميدان السابق للإنتاج، بينما يكون إقرار الملكية الخاصة ضمن مجال الثروة البشرية، أي الميدان التالي للإنتاج.

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٠٧، وما يليها.



بيد أن ثمة أشياءَ يتوافق فيها شكلا الملكية، ما يعني أن فيها عناصر يقوم العمل بإنتاجها وعناصر أخرى مستقلة عن العمل. وفي هذه الحالة يحق للعامل، برأيه، أن يمتلك الناتج ولكن لا يحق له أن يمتلك كامل قيمة هذا الناتج. وهذا يعني أن على العامل أن يتقاسم مع الآخرين قيمة الناتج الذي يملكه بوجه حق.

وفي هذا السياق ينتقل الصدر إلى تقسيم نظريته التوزيعية إلى قطاعين رئيسيين: التوزيع السابق للإنتاج والتوزيع التالي للإنتاج، وذلك لكي يصار إلى تأسيس حقوق الملكية على نحوٍ متساوق مع «فقه المعاملات» القديم، ولكن من خلال استخدام المقولات الحديثة للعمل والقيمة والتوزيع وما شابهها.

التوزيع السابق للإنتاج: الأرض والمعادن ومصادر المياه

يرى الصدر أن الطبيعة هي الثروة التي منحها الله، والملكية هنا هي «لله تعالى» (حسب تعبير الصدر نفسه) وهي مستقلة عن العمل البشري. وعليه، فلا يمكن السماح لأية ملكية خاصة في هذا الميدان، ويَعِد الصدر بألا يُسمح بمثل حقوق الملكية في هذا الميدان السابق للإنتاج. ثم يمضي الصدر قدماً لتصنيف مصادر الثروة في ميدان الله، أي الميدان السابق للإنتاج، الذي ينحصر في الأرض وما فيها وعليها من معادن ومياه..

تصنف الأرض استناداً إلى مجموعتين مختلفتين من المعايير: الأولى هي طريقة استيلاء المسلمين على الأرض، وهي قاعدة فقهية قديمة لتحديد إيرادات (خراج) الأرض وحيازتها. والثانية هي الوضع الطبيعي للأرض نفسها. إن طرق الاستيلاء هي:

١ ـ الأرض المفتوحة (غزواً).

٢ ـ الأرض المنتقلة طوعاً إلى الإسلام («أرض الإقناع»، استناداً إلى صياغة شبلي ملاط).

٣ ـ أرض الهدنة (أو «أرض الاتفاق»، حسب تعبير ملاط)، وهي الأرض التي لم يتم الاستيلاء عليها بالحرب ولا دخلت إلى الإسلام طوعاً، بل



هي الأرض التي تم التفاوض لعقد هدنة بشأنها مع احتمال وجود تهديد عسكري ماثل أو ممكن.

أما السمات الطبيعية للأرض فهي:

١ ـ الأرض المحروثة [«عامرة بشرياً»].

٢ ـ الأرض «الموات».

٣ ـ الأرض الصالحة طبيعياً للزراعة [«عامرة طبيعياً»].

إن هذا التمايز يعطي حقوقاً متباينة للزرّاع الذين سيقومون بإحياء أرض موات أو استخدام أرض صالحة للزراعة غير مسكونة وما شابهها. ولهذا العامل صلة بالعمل أو بحقوق الملكية الراسخة قبل الفتح الإسلامي.

من خلال الجمع بين هاتين المجموعتين، وسيلة الاستيلاء والسمات الطبيعية للقيعان، والعمل المنجز من جانب الزرّاع، توصل الفقهاء المسلمون الكلاسيكيون إلى مجموعة من حقوق الملكية مثلما يفعل الصدر دون أي افتراق عن تلك المعايير القديمة، مثل حقوق الفاتحين أو حق الإمام (الدولة) في تغيير حقوق الانتفاع والحيازة، بل حتى حق الملكية، على وفق ما يرون. لكن الصدر يضم كذلك حقوق حيازة و/أو ملكية الأرض قبل الفتح، أو العمل الذي ينجزه أولئك الذين قاموا بإحياء الأرض أو الزرّاع الأوائل بعد الفتح.

ويقدم الصدر، وهو الذي يؤكد مقولة ألا ملكية خاصة تنشأ في مُلْك الله، ثلاثة أشكال من حقوق ملكية الأرض:

١ ـ الملكية العامة، أي الأرض التي هي ملك عام لجماعة المسلمين (وليس لكل البشرية).

٢ ـ ملكية الدولة.

٣ ـ الملكية الخاصة.

يجوز تخصيص كل من الملكية العامة وملكية الدولة للأفراد، الأمر



الذي يفضي إلى قيام حقوق الحيازة. ولكن، بينما يمكن تحويل ملكية الدولة إلى ملكية خاصة بقرارات صادرة عن الإمام (رئيس الدولة)، فإن الملكية العامة يمكن تحويلها إلى حقوق حيازة أو حقوق انتفاع ولكن بدون كامل حقوق الملكية. ويقول الصدر بأن للإمام حق البيع أو الهبة، بصورة دائمية أو موقتة، بل حتى حق منح الإقطاعات أو الحقوق الإقطاعية. وتنطبق حقوق الملكية و/ أو الحيازة نفسها على المعادن والمياه والمصادر الطبيعية الأخرى.

إن الاستدلال على حقوق ملكية الأرض من طريقة الاستيلاء التي مارسها أوائل المسلمين أو من حقوق الدولة (الإمام) يحدد المبدأ الشعبوي الذي استعاره الصدر والقائل (لا ملكية بلا عمل)[١].

لقد جرى القضاء على مبدأ تحريم الملكية الخاصة في ما يملكه الله (الطبيعة) من خلال كامل المحاجات التفصيلية في مجال التوزيع السابق للإنتاج. وفي النهاية، جرى إقرار شتى أشكال الملكية، بما فيها الحقوق الإقطاعية.

التوزيع التالي للإنتاج

في هذا الميدان الثاني يحلل الصدر الملكية الخاصة على أساس العمل، لأن هذا هو ميدان النشاط والجهد الإنسانيين. ولكن، قبل أن ندخل في هذا الميدان الثاني علينا أن نتذكر بأن حقوق الملكية قد تم تأسيسها في الميدان الأول أي الأرض (حقوق الانتفاع، الإقطاعات، الملكية الخاصة للأرض) بصفتها وسيلة العمل ومادته بشكل مطلق. إن هذه الحقوق الإلهية السابقة تتواشج مع مبدأ الصدر القائل (لا ملكية بلا عمل) وتعدّله وتحدده، وهو المبدأ الذي كان قد أسسه في وقت سابق بصفته المثال الأعلى للاقتصاد الإسلامي خارج مُلك الله. إن التنازع بين الاثنين يشكل الجوهر الفعلي لمحاجته في هذا الجزء من (**اقتصادنا**) (ص٥٤٥ ـ ٦٥٠).

---

(١) حول أشكال حيازة الأرض وتملكها والأمور القانونية المتعلقة بها في أوائل الإسلام، انظر نصر الله (١٩٨٢)، ص٤٩ ـ ٥٨، ٥٩ ـ ٩٦؛ الطحان، المصدر المذكور، ص٦١ ـ ٦٧؛ Johansen, Baber, (1998), p. 11-12.



في ميدان الطبيعة يعتمد الصدر على ثروة كبيرة من أدبيات الفقه الكلاسيكي الذي كان معنياً بصورة رئيسية، وإنْ لم تكن حصرية، بريع الأرض (الخراج والعشر). ولكن ما إن يدخل ميدان العلاقات الصناعية الحديثة حتى يضطر إلى إعادة بناء عدد من المفاهيم الإسلامية الكلاسيكية الخاصة بالعلاقات الزراعية والتجارية، وذلك من أجل استنباط ما يمكن أو يجوز تطبيقه على الأعمال والمشاريع الحديثة. فيبدأ الصدر هذا الفصل (ص٥٤٥) بعدد من الاقتباسات من الحلّيّيْن والطوسي وفقهاء آخرين، وفي وقت لاحق يتحول إلى علاقات العامل/ رب العمل، العمل/ رأس المال، العلاقات الصناعية/ المصرفية، والعلاقات الصناعية/ التجارية.

إن الأمثلة التي يقدمها الفقه الكلاسيكي تتناول الأنشطة الآتية (٥٤٥ وما يليها):

١ ـ معاملات «الاحتطاب» (بين جامعي الحطب وربما رب العمل).

٢ ـ «الاحتشاش» (جمع الحشيش).

٣ ـ الصيد البري.

٤ ـ صيد الأسماك.

٥ ـ بيع الماء (السقائين).

٦ ـ «الأجارة» (تأجير الأرض) (ص٥٥٨ ـ ٥٦٠).

٧ ـ «المزارعة» (المحاصصة).

٨ ـ «المساقاة» (العمل التعاقدي في البساتين).

٩ ـ «المضاربة» (الشراكة التجارية في رأس المال والمشاريع).

واستناداً إلى الإطار المفاهيمي للصدر نفسه، فإن كل هذه الأنشطة (باستثناء «المضاربة») تجري في ميدان أملاك الله. أما الجانب المشترك بينها فيتمثل بالرابطة التعاقدية بين العامل وأحد الشركاء أو بين شريكين يقدم أحدها الأدوات ويدفع الأجور أو يقرض المال أو رأس المال ويؤدي الآخر العمل أو



يضارب. وتقوم هذه الرابطة الوسيطة بنقل التعاقد من الميدان الأول، أملاك الله، إلى الميدان الثاني، أملاك البشر. إن جميع هذه الأمثلة مستمدة من الحلّيّيْن والطوسي وبعض الفقهاء السنة كما أسلفنا.

واستناداً إلى هذه الأمثلة والأحكام القديمة التي توصل إليها الفقهاء الكلاسيكيون، يشرع الصدر في تحديد مجموعة من ضوابط الحقوق ومعايير التوزيع. وبأسلوبه المعتاد، يقارن هذه الضوابط بالنمط الرأسمالي للتوزيع. فالرأسمالية على حد قوله (ص٢٥٥ وما يليها) تقسم الناتج إلى أربع حصص: الفائدة (عن القرض)، الأجور (لمن يعمل)، الريع (لمالك العقار)، والربح (لرب العمل ـ الرأسمالي). ومن الواضح أن هذه هي النظرية الكلاسيكية للاقتصاد السياسي لكل من آدم سميث Smith وديفيد ريكاردو Ricarddo عند تفسيرهما لمصادر الدخل (أو العائد) الأربعة على النحو الذي نقله ماركس عنهما في **(رأس المال)**(١). وبطبيعة الحال، فإن أنماط الدخل أو العائد هذه تكون على شكل نقود (مال) ويمكن عدّها حسابياً بصفتها أجزاءً من إجمالي الناتج الاجتماعي أو بصفتها حصصاً من سلعة مفردة ـ على النحو الذي حسبها به ماركس في تحليله لفائض القيمة(٢) أو الربح والريع الصناعيين والتجاريين(٣).

والآن سوف نلقي نظرة على الوسائل المختلفة التي تصور بها الصدر مكونات الناتج.

إن الإسلام، في رأي الصدر، يرفض تقسيم الناتج إلى فوائد وأجور وريع وربح. بيد أن في هذا الرفض إشكاليتين أساسيتين: الأولى منهجية والثانية منطقية.

تتمثل الإشكالية المنهجية في أن الصدر يرفض توزيع الناتج إلى ريع وأجور وربح وفائدة، لكنه يقر قيام المنتجين بدفع المال إلى جهات أخرى لقاء

---

(١) Marx, Capital, V.3, p. 965 and passim.

(٢) Marx, Capiltal, V.1, pp. 33-4, 265.

(٣) المصدر نفسه، المجلد ٣، ص٣٥٠ ـ ٣٥١، ١٠٣٩.



تقديمها خدمات تتخذ صور الأرض أو المواد الخام أو المال أو أدوات العمل.

ومن أجل استيعاب هذا التناقض في مقولة كهذه تجب الإشارة إلى أن الناتج، أي ناتج، قد تكون له أنماط متباينة من التمثيل. إذ يمكن تمثيله على هيئة مقولات مالية (نقدية) مثل الأجور أو الريع أو الربح أو الفائدة، وهي جميعاً قابلة للقياس **على نحو كمي**، أي باستخدام **النقود**. ولكل من هذه الفئات تمثيل **مادي** أو فيزيائي:

الريع = الأرض (مساحة الأرض وخصوبتها وموقعها الجغرافي).

الأجور = العمل (مدة العمل مقاسة بالساعات والأيام).

الربح = رأس المال المادي = أدوات العمل + المواد الخام (حجم وسائل الإنتاج).

الفائدة = المُقرض للنقود (مصرف، شركة إقراض، مرابٍ، إلخ).

وقد يكون لهذه المقولات تمثيل **فردي** مثل: العامل أو مالك الأرض أو مالك الماكنة أو مالك النقود (المصرفي أو غيره) أو رأس المال.

إن بإمكاننا أن ننتقل من المقولات النقدية إلى المقولات الفيزيائية إلى المقولات الفردية.

غير أن مثل هذا الانتقال لا يفعل سوى تغيير نمط التمثيل ولا شيء غير ذلك. يقوم الصدر عادة في هذا المجال وغيره بالانتقال من نمط تمثيل إلى نمط تمثيل آخر، محرِّماً في البداية ما يحلّله في النهاية. وتشبه هذه الطريقة المقاربة السكولاستية الاسمية التي تنظر إلى الأشياء بصفتها أسماء أو مفاهيم، وبالتالي فإن أي تغيير في الأسماء ينظر إليه افتراضاً على أنه تغيير في الأشياء نفسها. إن هذه الطريقة تبتعد عن تمييز المستويات المختلفة من التصنيف النقدي أو الفيزياوي أو البشري لمكونات ناتج العمل. أما إذا كان مثل هذا التمييز موجوداً، فإن تلك الطريقة لا تعدو أن تكون تكراراً كلامياً.

ثم نأتي الآن إلى الإشكالية المنطقية. ثمة إنكار لإمكانية قيام أي ملكية



خاصة ضمن ملك الله، أي الميدان السابق للإنتاج، الميدان الأول، بمثل ما يوجد إقرار قيام الملكية الخاصة في الميدان الثاني، أي الميدان التالي للإنتاج الذي يتحكم فيه العمل البشري. ومع ذلك، فمع دخول الميدان الثاني، يكون هناك قد وُجِدَ جمعٌ من حقوق الملكية الخاصة والعامة يسود الميدان الأول، جمع يتحكم سلفاً في حقوق الملكية في الميدان الثاني ويؤثر فيها. إن الخلل المنطقي يتأتى من التناقضات التي تغلّف مفهوم الملكية والعمل والقيمة، والافتراض بأن الميدان الأول (الطبيعة) أو الأرض منعزل عن الميدان الثاني.

والمفارقة المبدعة أن الصدر يتوصل إلى إقرار العلاقات الاقتصادية الحديثة، بما فيها العلاقات الصناعية والتجارية والمصرفية، باستثناء حظرٍ محدود على أنماط معينة من علاقات الإقراض ـ الفائدة (الربا).

إن نظرية الصدر، وهي تشرعن بقوة حقوق الملكية الخاصة في الأرض ورأس المال تقرّ الملكية الخاصة والعامة وملكية الدولة، مع دور محدود لتدخل الدولة الهادف إلى المحافظة على درجة من الأمن والرفاه الاجتماعيين.

المدرسي: الإسلام التعاوني

مؤلفاته

ألف محمد تقي المدرسي، المرشد الروحي لـ(منظمة العمل الإسلامي)، سلسلة من الكتابات الاقتصادية بين العامين ١٩٧٥ و١٩٨٢ رسم فيها خطاً متغيراً من التطور من المواقف التقليدية والتفكير التنموي إلى البرامج التعاونية. وقد نشرت أفكاره الاقتصادية في مؤلفاته (**الفكر الإسلامي ـ مواجهة حضارية**)[١]، و(**الإسلام ثورة اقتصادية**)[٢]، بينما عبر عن أفكاره التعاونية في محاضرات ألقاها في العام ١٩٨٢[٣].

---

(١) المدرسي (١٩٧٥).

(٢) المدرسي (١٩٧٩).

(٣) في مقابلة مطولة قمت بتسجيلها على جهاز فيديو في طهران، نيسان/أبريل ١٩٨٢، وردت مع شيء من التفصيل في فالح عبد الجبار (١٩٨٤)، ص٧١ ـ ٨٣.



في نقطة الشروع لديه (**الفكر الإسلامي**، ١٩٧٥)، ينحصر المدرسي بشكل كامل ضمن الحدود التقليدية للفقه الكلاسيكي قبل ـ الحديث. أما في (**الاسلام ثورة اقتصادية**، ١٩٧٩) فإننا نجد المجتهد يتحول إلى نظريات وآراء إيجابية المنحى، دنيوية، وتنموية. أما في (**المقابلات**، ١٩٨٢) فإن ظلال التفكير التعاوني تسم آفاقه الفكرية. ولقد حدثت هذه الانعطافات والتحولات في ظرف سبع سنوات، الأمر الذي يدل على الأثر الهائل الذي خلّفته الظروف المتغيرة ـ من (الحوزة) في النجف إلى لبنان والخليج ومنهما إلى الحقبة التي أعقبت الثورة في إيران.

التفكير التقليدي

إن كتاب «**الفكر الإسلامي**»، هو فصل مركّز قصير، مخصص للاقتصاد الإسلامي (ص٣٩٣ ـ ٤٠٠). وهنا ينظر المدرسي إلى حرية الإنسان بصفتها إحدى المسلمات. وتشكل هذه الحرية الفرضية التي يشتق منها حقوق الملكية وعقود التملك والنشاط الاقتصادي. وتكاد جميع أشكال الملكية الخاصة أن تكون مباحة على أساسٍ من قاعدة (دع كل شيء يعمل)، أي الاقتصاد الحر، في وجه أي نهج دولتي شعبوي أو اشتراكي. ويجري دعم جميع مسوغات حقوق الملكية بنصوص مقدسة من القرآن والحديث النبوي وسنن (الأئمة).

ويقول المدرسي «إن التجارة خير» وإنه «يملك الأرض للذي يعمّرها» بلا قيود. وإن ما تنتجه الأرض «المعادن والثروة الطبيعية لمن استخرجها» وإن الإسلام «يضع نظام القرض ويشجع عليه» كما أنه «يقر نظام المضاربة» لكنه يحرم الربا. وتُعزى هذه النشاطات الاقتصادية بأسرها إلى مونادات حرة، أي نشاطات يمارسها أفراد أحرار يتحركون هنا وهناك في المجال الاقتصادي. غير أن الفقه الإسلامي سوف يلاحق هؤلاء الأفراد بالضرائب: الزكاة والخمس والخراج والكفّارات (المال المدفوع تعبيراً عن التوبة والتخلص من الذنوب)، والنذور (وهي العطايا التي تقدم نشداناً لتحقيق غايات شخصية)، وغيرها. ومن خلال استخدام هذه الأدوات المالية، فإن الاقتصاد الإسلامي الذي يدعو



إليه المدرسي سوف يؤدي إلى التخفيف من الفوارق الاجتماعية وإلى الحفاظ على مستوى معين من نظام رفاه الجماعة. وبخلاف الصدر، فالمدرسي في هذه النقطة أبعد ما يكون عن أي «اقتصاد» بالمعنى الدقيق والمحدد للكلمة: فإن «المواجهة الحضارية» مع الإيديولوجيات والمدارس الغربية محصورة بالتفكير الفلسفي والاجتماعي، وهو التفكير الذي يكرس له فصلين مختلفين لا علاقة لهما بالاقتصاد مطلقاً.

مشكلة التخلف التنموي

بعد خروج السيد المدرسي إلى لبنان والخليج في أواسط السبعينات، غيّر اتجاه مواجهته الفكرية. وإذ صار يواجه فيضاً متنامياً من الأدبيات التي تبحث في التنمية والكثير من المؤتمرات والمشاريع التنموية في الشرق الأوسط، فإنه شرع يتناول المسألة بصفتها تحدياً إيديولوجياً وكرس كتابه «**الإسلام ثورة اقتصادية**» لبحث الموضوع. ومن خلال استخدامه المقاربة الإسلامية المعتادة، شن هجوماً ضارياً على كلٍّ من الشيوعية والرأسمالية، ولكن من زاوية تنموية.

ينتقد المدرسي كلا المقاربتين التنمويتين الشيوعية والرأسمالية اللتين تسلبان «الكرامة الإنسانية» ـ بينما الإسلام، بالمقابل، يقدم «أيسر المناهج وأسرعها إنجازاً للتنمية من النظم المادية»[1]. ويتأسّى على تخلف البلدان الإسلامية، التي تفتقر إلى التقدم بمقدار «ثلاثة أجيال حضارية عن العالم»[2]. ويعزو هذا الواقع إلى غياب خطة إسلامية للتنمية، لكنه يعد بردم هذه الفجوة الواسعة من خلال تقديم علاجات في هذا الحقل: أسباب التخلف ووسائل العلاج.

إن عناصر التخلف من وجهة النظر الإسلامية هي: ضعف العامل البشري، غياب المنظم الرأسمالي للإنتاج، تدني مستوى الادخار، قلة

---

(١) المدرسي (١٩٧٩)، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥.



الاستثمارات، تدني مستوى الإنتاجية، وهجرة الأدمغة. ويقوم المدرسي بإدراج هذه العوامل مصحوبة باقتباسات من مؤلفين غربيين ومن أدبيات (اليونسكو)[1]، ويؤكد بأنها التفسير العلمي الصحيح لمسألة التخلف.

التعاونيات: الحل الإسلامي

في العام ١٩٨٢ توصل المدرسي إلى مفهوم تعاوني جديد للاقتصاد يقوم على افتراض ضرورات اقتصادية وعلى القيم الأخلاقية للإسلام. فيبدأ مشروعه بمحاججة ليبرالية ـ الحاجة إلى فصل القوة الاقتصادية عن السياسية ـ لكنه ينتهي بنقيضتها. فإزاء محاجة ليبرالية تدعم القطاع الخاص نراه يستخدم العدالة الاجتماعية، وإزاء المحاجات التشاركية والدولتية نراه يثير الحرية الإنسانية، وبعد ذلك يكثف هجومه المزدوج على الليبرالية والدولتية. فيهاجم ملكية الدولة (القطاع العام) من زاوية أخلاقية واجتماعية، ويهاجم الملكية الخاصة باسم الحاجة الاقتصادية، أي الحاجة إلى مشاريع عملاقة أكثر من الحاجة إلى مشاريع متفرقة ومشتتة. وعند مواجهته للمتطلبات الأخلاقية، فإنه يستخدم الموضوعية الاقتصادية، وحينما تبرز الحاجات الموضوعية الاقتصادية فإنه يثير الأخلاقيات.

وتحاول محاجاته أن تستنبط أو تستحضر بديلاً «ثالثاً»، طريقاً وسطاً بين الطرفين الأقصيين. فيساوي الملكية الخاصة بالرأسمالية ويساوي ملكية الدولة بالاشتراكية.

لا يمكن للملكية، حسب تعبير المدرسي، أن تظل فردية نظراً إلى الحجم الهائل للاستثمارات المطلوبة في الصناعة ونظراً لأن التوجهات العامة، العالمية منها والإقليمية، تنحو باتجاه المزيد من المركزة والتكثيف وتعزيز الربحية والقدرة التنافسية (الموضوعية الاقتصادية).

بالمقابل فإنه يرفض أن «تفقد الدولةُ الإنسان قدرته وإنتاجيته»، فهذا قيد

(١) المصدر نفسه، ص٨١.



و«لا يجوز أن يكون الفقر سبباً للخضوع إلى الغني فهذا حرام» (النواهي الأخلاقية).

وبما أن الدولتية والفردية مرفوضتان رفضاً قاطعاً فإنه يقدم حلّه «الثالث» الوسطي: التعاونيات. وفي شرحه للمشروع التعاوني لا يورد أي ذكر لأي تأريخ سابق للحركة التعاونية في أوروبا الصناعية في القرن التاسع عشر (على سبيل المثال روبرت أوين Robert Owen في إنكلترة وسي. فورييه C.Fourier في فرنسا)(١).

أما المثال الذي يشير إليه فهو التعاونيات الاستهلاكية والبيع بالمفرق التي أقيمت في إيران بعد العام ١٩٨٢. وكانت هناك سابقات لهذه التعاونية في بعض أقطار الشرق الأوسط مثل مصر أيام عبد الناصر والعراق أثناء حكم عارف.

غير أن المدرسي يقدم صورة لشكل معمّم من التعاونيات يغطي نشاطات اقتصادية واسعة. ولكنْ من غير الواضح ما إذا كانت مثل هذه التعاونيات سوف تحل محل القطاعين العام والخاص أم، ببساطة، تتعايش معهما.

كما أن طبيعة هذه التعاونيات ملتبسة، من زاوية كونها منتجة أم استهلاكية أم خدمية أم لا. ليس لتعاونيات المدرسي مفهوم محدد.

ويبدو أن التعاونيات، التي تحل محل كلٌ من الرأسماليين والدولة بصفتهم مالكين ومنتجين، على درجة من الطوباوية شبيهة بالوصفة الإسلامية المتخيَّلة للتنمية. إن المسار الذي يسلكه فكر المدرسي مثير للاهتمام: فمن النشاط الاقتصادي الخاص الحر في ١٩٧٥، إلى المشاريع التنموية في ١٩٧٩، ثم إلى التعاونيات في ١٩٨٢. ففي المرحلة الأولى نراه يعكس كلاً من الروح التقليدية لـ(الحوزة) وجو اقتصاد السوق الحر السائد في لبنان حيث كتب نصه الأول. وفي العام ١٩٧٩ انتقل إلى الكويت والبحرين حيث خلّفت مشاكل التنمية في الأقطار الغنية بالنفط تأثيرها في تفكيره. أما التحول الشعبوي

---

(١) On cooperatives and their history consult, Bernice, Karl, (1975).



نحو التعاونيات فقد حدث في إيران تحت تأثير النهج الشعبوي للخميني بعد الثورة. ففي ذلك الوقت كانت تدور نقاشات حامية حول الإصلاح الزراعي والتعاونيات وما شابه ذلك.

إن التغييرات المتكررة في تفكير المدرسي تكشف سعياً دائباً لمواكبة الحقائق الحديثة خارج الحدود التقليدية للفقه[1].

الشيرازي: إسلام (دعه يعمل) الأخلاقي، نظام الحلال والحرام

يعد آية الله محمد حسيني الشيرازي قادماً حديثاً إلى حومة النقاشات الدائرة حول الاقتصاد الإسلامي. ولقد ظهر كلّ من كتابيه (**فقه الاقتصاد**)[2] و(**الاقتصاد الإسلامي المقارن**)[3] في العام ١٩٨٠، أي بعد مرور عشرين عاماً على صدور كتاب الصدر (**اقتصادنا**) وكتاب حسن الشيرازي (**الوعي الإسلامي**)[4]، وبعد كتابات الطالقاني. ويبدو أن أعمال من سبقوه لم تترك أي أثر ملموس.

مؤلفاته:

يبدو أن كتاب (**فقه الاقتصاد**) أقرب ما يكون إلى ردة فعل ضد هذه المحاولات الأسبق زمناً لأسلمة الاقتصاد أكثر من أي شيء آخر. فالشيرازي، من البداية إلى النهاية، يرفض كل أشكال الفكر التجديدي أو التفسيرات التجديدية ويظل ملتزماً بالجسم القديم للفقه وملتصقاً بثنائية «الحلال»

---

(١) أعلن المدرسي عن وجهات نظره حول التعاونيات في محاضرات ألقاها في طهران في نيسان/ أبريل ١٩٨٢. انظر الهامش ٤٨.

(٢) محمد الحسيني الشيرازي، **فقه الاقتصاد**، ١٤٠٠ للهجرة.

(٣) محمد الحسيني الشيرازي، **الاقتصاد المقارن**، ١٤٠٠ للهجرة.

(٤) محمد الحسيني الشيرازي، حسن (١٩٦٠). يحتوي هذا الكتاب على فصل يتضمن آراء اقتصادية ومبادئ عامة لا تحمل أي مدلول نظري. فهي تعيد إدانة كل من الرأسمالية والشيوعية وتمجّد الإسلام بصفته البديل الوحيد عن الاثنتين. ويحتل هجومه على «إلغاء الدين» في كلا النظامين موقعاً مركزياً في محاجته. انظر ص١٣ وما يليها، ٣٩، ١٨٨ وما يليها.



و«الحرام». وتنتشر هذه الثنائية في أرجاء كتابه كله وتعمل بصفة منظِّم ومصنِّف لكل أشكال الملكية أو التعاقدات أو الحقوق. أما فرضيته العامة فتقوم على رفض ثقافي (جوهري) لأي اقتصاد غير إسلامي، ماركسي أم رأسمالي، مع أنه من الناحية العملية يتبنى قدراً كبيراً من المفهوم الليبرالي لاقتصاد السوق الحرة على الرغم من المسحة الوسطية.

يتناول (فقه الاقتصاد) مسائل ومعضلات متشعبة دون أن تكون هنالك روابط منهجية واضحة. ويطرح هذا الكتاب على قارئه طيفاً من القضايا المتنوعة مقرونة بالفقه الكلاسيكي حيث تتداخل شعائر العبادة والتعاقدات والضرائب والتجارة في ما بينها.

ولكي نسلك سبيلاً معقولاً من الكتاب، فإننا سنتناول مفاهيم المؤلف حول:

١ ـ الشيوعية والرأسمالية.

٢ ـ حقوق الملكية.

٣ ـ الاستغلال.

٤ ـ طبيعة البديل الإسلامي المطروح.

الشيوعية والرأسمالية

ينتقد الشيرازي كلا النظامين الغربيين. فالرأسمالية «تعطي نصف الخبز ونصف الحرية»، ونظيرتها الشيوعية «تعطي ربع الخبز بلا حرية». وفي هذين النظامين «فإن الشرق [الكتلة الشرقية] هو رأسمالي حكومي إذ الحكومة جمعت رأس المال»، و«الغرب رأسمالي تجاري، فإن الأثرياء جمعوا المال في أيديهم»[(١)].

ويقول الشيرازي بأن كلاً من النظامين الشرقي والغربي ينحرف عن

(١) فقه الاقتصاد، ص١٣.



الطريق القويم، وليست الرأسمالية سوى انحراف طفيف عن الأخلاق، وهي على انحرافها أكثر تقدماً من روسيا الشيوعية صناعياً وزراعياً[1]، ذلك «أن الرأسمالية الغربية وإن كانت باطلة، إلا أن بطلانها أقل من الشيوعية»[2].

ويتركز نقد الشيرازي على استقطاب الثروة والفقر على المستويين الوطني والعالمي أي التفاوت بين طبقات الأمة، وتفاوت الثروة بين الأمم، وهو يدين مثل هذه التفاوتات بلا هوادة، لأن ثروات العالم انحصرت في أيادٍ قليلة[3].

الملكية الخاصة

يتناول الشيرازي مسألة الملكية الخاصة جنباً إلى جنب مع تناوله مسألة الثروة. ولموقفه هنا جانبان. فمن ناحية، إن الملكية الخاصة «لا يصح أن تجعل وسيلة لاستثمار الإنسان للإنسان». ومن الناحية الثانية «الناس مسلّطون على أموالهم»[4].

وبين هذين القطبين يعمل الإسلام بصفته وسيطاً يعمل على حفظ «موازين الله في الاقتصاد... وأن تُحفظ الفرص للجميع، بحيث يكون لكل إنسان **كامل الحرية** في عمله واقتصادياته»[5]. وبالنسبة إليه فإن الملكية الخاصة هي إحدى المسلمات الأنثروبولوجية: «الإنسان يملك لأن هناك غريزة المالكيّة في الإنسان»[6]، وهي مخلوقة خلقاً، وعليه فلا يجوز القيام بأي انتهاك للملكية، وهو السبب الذي يجعل «ما يسمى بالإصلاح الزراعي وتقسيم المعامل وتأميم الغابات وما إليها لا وجه له فهو باطل»[7].

(١) المصدر نفسه، ص١٩.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص٨٢، ٨٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١١٧.
(٥) المصدر نفسه، ص١٠٤.
(٦) المصدر نفسه، ص١١١.
(٧) المصدر نفسه، ص١١٨.



إن دفاع الشيرازي عن حرية الإنسان تتجاوز جميع الحدود، بل إنه يعود في هذا ليشمل حتى نظام العبودية: «إن الله فوض الملكية. . . للإنسان، لكل شيء حتى الإنسان (العبيد والإماء) في حدوده الإسلامي المقرر»(١).

وبخلاف المحدِّدات الشعبوية التي يقترحها الصدر أو المدرسي على الملكية الخاصة والمشروع الحر، فإن الشيرازي يناصر معايير اقتصاد السوق الحر. فيقول بأن الربح المتأتي من رأس المال مباح وشرعي وينطبق على رأس المال التجاري والصناعي والزراعي والمصرفي. أما الربا فهو، بلا ريب، حسب التعاليم القرآنية «حرام، باطل، ممحوق». غير أن الشيرازي، هنا أيضاً، يقسّم الربا إلى نوعين: الأول قرض للاحتياجات الاستهلاكية للمقترِض من مأكل ومشرب، ومسكن، والثاني قرض للإنتاج المدر للأرباح، وهنا: «يحق أن يأخذ المقرض من المقترض ربحاً»(٢).

نلاحظ هنا بأن اسم «المرابي» تبدل إلى «المُقرِض» والربا يعطى اسماً آخر هو الربح، وسيلة لإقرار الاثنين.

وبينما يرى الصدر بأن تراكم العمل والمجازفة هما المعياران اللذان تجري بموجبهما شرعنة أو عدم شرعنة رأس المال الربوي، يرى الشيرازي بأن فعل الإقراض في حد ذاته يشكل «عملاً» من جانب المقرِض. ويطلق الشيرازي على هذا العمل اسم «الفكر» إذ إن «الفكر له حق، كما أن العمل له حق، والفكر هو الذي بسببه تكون الإرادة»(٣).

مصادر الاستغلال

على النقيض من الصدر والمدرسي، يتجنب الشيرازي مفهوم المساواة والحرية المتساوية للجميع، وهو المفهوم الحيوي جداً بالنسبة إلى قرينيه الفقهيين. إن المساواة عنده باطل و«التساوي ظلم»، بيد أنه يدين الاستغلال.

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ص١٥٥ ـ ١٥٦.
(٣) المصدر نفسه، ص١٥٦.



إن فكرة الاستغلال في مؤلف الشيرازي أقل تعقيداً من نظيرتها في أعمال الصدر، لكنها تنطوي على دلالات ضمنية مشابهة في مجال التوزيع المتعلق بالعمل وحقوق الملكية. إن الاستغلال برأيه هو أي انتهاك لهذه الحقوق. فإن الاستغلال استناداً إلى الشيرازي «معناه أن يستولي الإنسان» على حصة أكثر من «حقه الذي أتى به تفكيره وعمله»[١]. ويشير مفهوم «التفكير» إلى العمل الفكري بصفته مختلفاً عن العمل البدني، أما مصطلح «الحصة» فإنه يخص كلاً من بذل الجهد في العمل وحقوق الملكية. وبما أن الشيرازي كان في الأصل قد أدان أي انتهاك (كعملية التأميم) ضد الملكية الخاصة، فإنه الآن يمضي قدماً ليتناول العلاقات التعاقدية المتبادلة بين مختلف الفئات الاقتصادية لبناء حصص أو أرباح توزيعية، أخلاقية على قاعدة الحلال/ الحرام.

الأرباح الحلال/ الحرام: بدائل إسلامية

بما أن كل شكل من أشكال الملكية أو الثروة هو رأسمال، وكل إيراد يتأتى من الملكية أو من العمل أو من التفكير هو ربح، فإن الشيرازي يقدم نظاماً من التوزيع التعاقدي لشتى الحصص (الأرباح). وإذ يكاد الشيرازي أن يكرر محاجة الصدر حول التوزيع التالي للإنتاج وأسلوب الصدر الاسمي/ السكولائي، فإنه يقوم بمقارنة ثلاث منظومات متنافسة للعلاقات الصناعية. فيقول بأن الأرباح يجب ألا توزع بأساليب شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية[٢].

ويضع الشيرازي أربعة معايير للتوزيع قائمة على العمل والأجور والحاجة حيث يقول: شعار التوزيع الرأسمالي يقول: من العامل عمله وله أجره»، والشعار الشيوعي يقول «من العامل عمله وله حاجته»، والتوزيعي يقول «من كل عمله وله عمله»، أما الاقتصاد الإسلامي فيقول «من العامل عمله وله حصته»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.



خلاصة ذلك:

الأسلوب الرأسمالي: العمل/ الأجور.

الأسلوب الشيوعي: العمل/ الحاجات.

الأسلوب الاشتراكي: العمل/العمل.

الأسلوب الإسلامي: العمل/ الحصة.

وكما سبق شرحه، يمكن تمثيل هذه المعايير الأربعة بأشكال طبيعية أو مادية أو مالية. فإن حصة مثل الأجور أو الحاجات يمكن حسابها بوحدات نقدية أو بكمية من المنتجات أو بنسبة مئوية من إجمالي الناتج. أما أين يكمن الاختلاف بين «حصة» الشيرازي من الناحية الكمية عن الأجور الرأسمالية أو الحاجات الاشتراكية، فذلك غير واضح. لكن ما هو واضح أن المفهوم الإسلامي لـ«الحصة» يرسم خطاً رفيعاً يفصل الربح الحلال عن الربح الحرام. لكن الأخلاقيات الإسلامية ستكون عندئذ مرهونة أي مشروطة بالحساب الكمي للحصة الشرعية.

يبين الشيرازي أن الاقتصاد الإسلامي يجيز الملكية الفردية، وهو كذلك «يجعل الأرباح للإرادة، ولرأس المال، وللمعمل، وللأرض، والعامل»[١]. لا وجود للمعايير الكمية التي تحدد نقطة النهاية للربح الحلال، وهي كذلك نقطة البداية للربح الحرام. ومع أن الربحين الحلال/الحرام يشكلان حجر الزاوية لمنظومة الشيرازي، فإنه يجيز تعطيل هذا المفهوم إذا ما قبل الطرفان المعنيان بنقض العقد بصورة طوعية (بملاء الرضا حسب تعبيره).[٢] أما السلطة الموكلة بها مهمة السيطرة على الحصص ضمن الحدود الإسلامية التي يقترحها الشيرازي فهي الدولة، التي تحرص على «عدم أخذ الرأسمالي أو الإقطاعي أكثر من حقه»[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٦ ـ ١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٥.



إن اغتراب المفهوم الاقتصادي الحديث عن المعايير الأخلاقية الدينية التقليدية واضح وضوح الشمس، إذ إنه يختزل عمل النظام الاقتصادي إلى مشاكل أخلاقية صرفة. ويبدو فكر الشيرازي بعيداً عن أية آثار شعبوية، وهو مدافع صريح عن الملكية الفردية بما فيها العبيد ـ وهي عبارة عن ملكية تجتمع من خلالها الحقوق الإقطاعية القديمة والحقوق الرأسمالية الحديثة في جسم واحد.

ملاحظات عامة

إن دراستنا لفكرة الاقتصاد الإسلامي توحي بأن بإمكان هذا المصطلح أن يشير إلى شتى المفاهيم الشعبوية أو الدولتية أو الاقتصاد الحر (دعه يعمل، دعه يمر). إن اختلاف هذه الآراء نابع من اختلاف التحديات التي تواجه شتى المجتهدين. وبينما كان هذا الفقه يتضح ويتوسع في المجتمعات قبل ـ الصناعية، فإنه صار يضمّ آراء واسعة ومتناقضة ومرنة، بل حتى زئبقية، قابلة لشتى أنواع التفسير والتأويل.

ثمة سمة مشتركة لهذه المقاربات تتمثل في وجود ميل استجابي، ثقافي ـ جوهري للمحافظة على الفقه الإسلامي كي يقف على قدم المساواة مع علم الاقتصاد الحديث. ولقد استُخدمت هذه الدرع الدفاعية لحماية طبقة رجال الدين بصفتهم فقهاء، ما أضفى عليهم هالة من الحداثة، وكذلك للدفاع عن شتى مجموعات المصالح المتحالفة مثل كبار ملاك الأرض الشيوخ في العام ١٩٥٨ (موقف الصدر والشيرازي)، أو للدفاع عن المصالح التجارية في العام ١٩٦٤ (موقف الشيرازي).

وثمة سمة أخرى تتمثل في الطبيعة التوزيعية لـ«البدائل» الإسلامية، وهي انعكاس للتصور اللاعضوي لعمليات الإنتاج والتداول والتبادل في الاقتصاد الحديث، وهو انعكاس للوظائف التوزيعية الواسعة للدول الريعية في الشرق الأوسط من جانب، وإعادة إنتاج للأخلاقيات الجماعية للمجتمعات الزراعية من جانب آخر، حيث تكون الضرائب الدينية ذات نفع بصفتها وسيلة لإعادة توزيع الثروة ضمن شبكات التضامن الاجتماعي للجماعة.



إن واحدة من النتائج غير المقصودة لهذه الاستجابة تتمثل في أسلمة الاقتصاد الصناعي، مع أنه لا يزال هناك قدر كبير من المقاومة والمعارضة في صفوف بعض «العلماء» للأعمال المصرفية الحديثة والأنشطة المالية الأخرى (سوق الأسهم والسندات والأوراق المالية وما شاكلها)[١].

بيد أن أقدام الاقتصاد الإسلامي لم تبلغ بعد عتبة العلم. فحتى الاقتصاديون الدارسون في باكستان، الذين تولوا مهمة ما سمّي بـ«علمنة الاقتصاد الإسلامي»، يعترفون بأن اقتصادهم لا يزيد عن كونه «اقتصاداً أخلاقياً»: لا أكثر، ولا أقل.

أما الآن، فإن جيلاً من الاقتصاديين الإسلاميين يحاول تحليل النظام الاقتصادي والبرهنة بطريقة علمية على إمكانية تطبيق المحرمات الأخلاقية، من قبيل تحريم الربا والأنشطة الأخرى[٢].

ولعل أفضل طريقة لوصف حيرة الاقتصاد الإسلامي عموماً والمساهمات العراقية فيه خصوصاً هي في كلمة أحد منظمي (ندوة الاقتصاد الإسلامي). إذ أكدت على أن الفكر الاقتصادي في العالم الإسلامي يتحرك في «حلقة مفرغة» لأن «الاقتصاديين التقنيين يفتقرون إلى البصيرة التي تتعمق في [الفقه] الإسلامي.. بينما توجد قطيعة بين علماء الدين والدراسات الاقتصادية التقنية»[٣].

---

(١) إن الانتقاد الموجه للفوائد المصرفية يشكل موضوعاً ثابتاً في الاقتصاد الإسلامي، يوجهه المعتدلون والراديكاليون، الشيعة والسنة، الشعبويون أو غيرهم. انظر على سبيل المثال، **مجموعة مؤلفين** (١٩٨٣)، ص٢٢٤ ـ ٢٣٣.

(٢) Siddiqi, (1981), p. 54 and passim. Also, Mannan, (1970), pp. 5-6, 63 وبكلمة أخرى «يمكن تعريف الاقتصاد الإسلامي على أنه ميدان الاقتصاد ـ الأخلاقي»، Choudhury & Malik, (1992), p. 1, also pp. 12, 37 and passim.

(٣) **مجموعة مؤلفين** (١٩٨٣)، ص٣٣.



الاستنتاجات

إن الحركة الإسلامية الشيعية في العراق كانت ولا تزال وستبقى ظاهرة فريدة. فلقد تميزت مختلف فصائل الحركات الأصولية الإسلامية على امتداد رقعة الشرق الأوسط، بل حتى خارجه، بكونها إما حركات شعبوية أو وطنية أو اجتماعية تعبر عن الاحتجاج من جهة، أو كونها، من جهة أخرى، حركات فئوية تقف ضد التمييز المذهبي الذي يمارس ضد الجماعة. ولقد كانت الحالة العراقية مزيجاً من الاثنتين، الأمر الذي يجعلها تمثل نموذجاً جديداً فريداً في نوعه.

لقد ظهرت الحركات الإسلامية العراقية، التي ضمت عدة تيارات وتنظيمات، في أعقاب سقوط النظام الملكي في العام ١٩٥٨. وكان (حزب الدعوة) المجموعة الأولى التي تشكلت، فتطور الحزب على وفق نموذج أصولي يتصف بالنزعة الجوهرية الثقافية المصحوبة بخطاب إسلامي ذي توجه كلّي شامل. ولم تكن لهذا النموذج أية سمة مذهبية أو تعصّب لجماعة معينة، بل كان ذا توجهات كلّية جامعة. وكان همه الرئيسي هو الدفاع عن العقيدة، أي الإسلام، في وجه العلمنة الزاحفة. وكانت طبقة رجال الدين في النجف وكربلاء والكاظمية تشعر بخطر العلمنة بشكل حاد، بيد أن مجموعات سنية محافظة وتقليدية مثل (الإخوان المسلمين) و(حزب التحرير) كانت تشاركها

ذلك الشعور أيضاً. وكانت السيرورات التي سببت هذه الاستجابة في طور التكوين على امتداد عقود من الزمن، لكنها اندفعت وتعاظمت بفعل التحولات الراديكالية التي جاء بها وأسّسها نظام الحكم العسكري الذي أعقب سقوط النظام الملكي. ولقد عمل زوال نظام الملكية الكبرى للأرض وتعديل قانون الأحوال الشخصية وصعود الحركة الشيوعية على إبراز صورة انحسار النفوذ الديني. وكانت الطبقة الدينية قد فقدت أصلاً قدراً كبيراً من احتكارها إنتاج المعرفة ونقلها («المدرسة») والضرائب الدينية (الخمس والزكاة)، أو احتكارها السيطرة على العامة الدنيويين. وكانت طبقة رجال الدين ومجموعات المكانة التقليدية ترى في تناقص نفوذها اضمحلالاً للدين نفسه. فكان أن أفرزت جهود الناشطين منهم استجابتين: ميلاً **تعليمياً** (مثله كبار «العلماء» المحافظين) وتوجهاً **إيديولوجياً ـ سياسياً** (طوّره صغار «العلماء» والفئات الوسطى، وطبقة التجار النجفيين ومجموعات قيادة الشعائر الدينية). وما إن انحسر تهديد الشيوعية حتى ضعف مشروع التجديد.

مرت الحركة الإسلامية الشيعية بثلاث مراحل من التطور: فقد بدأت بصفة حركة أصولية تسعى إلى قيام إسلام كلّي جامع في وجه إيديولوجيات علمانية غربية، أي السعي لإيجاد منظومة فكرية متقنة، تحتفظ بالمبادئ والعقائد القديمة مع ما تمثّلها من مصالح اجتماعية. وتحت تأثير نظام حكم الأخوين عارف السلطوي العسكري، والسني في معظمه، غيّرت الحركة مسارها باتجاه اتباع سياسة محلية قائمة على الاحتجاج ضد التمييز الممارس ضد الجماعة (الطائفة). فتكون بهذا قد تحولت إلى النموذج الثاني، نموذج الخصوصية المذهبية. أما المرحلة الثالثة من التحول إلى الراديكالية فقد ظهرت إلى الوجود خلال الحكم الشمولي العلماني للبعث، تحت تأثير الثورة الإيرانية، وهي التي كانت تتويجاً لتحولٍ جذري في الثقافة السياسية في الشرق الأوسط ـ أي صعود النزعة الإسلامية الشعبوية. ولا شك في أن العنصرين السابقين (نموذج الإسلام الكلّي الجامع والنموذج الخصوصي ـ المذهبي) لم يختفيا، بل تداخلا بالحركة الجديدة مع إيديولوجيتها واستراتيجيتها الجديدتين.

لقد اتسمت الحركة العراقية بروح راديكالية مفرطة بحيث أدى ذلك إلى دخولها حلبة مواجهة سابقة لأوانها مع نظام حكم شعبوي، جبار، وغني بالموارد. وبينما كان نظام البعث الشمولي الأسري، شأنه شأن معظم أنظمة الحكم السلطوية في الشرق الأوسط، يقوم بتدمير الحركات الجماهيرية والهيمنة على مجتمع مدني ضعيف أساساً، تمّ توجيه الاحتجاج الاجتماعي عبر قنوات من الأشكال الشعبية والممأسسة للدين: وهذه هي حالة إيران. وحينما ثبت ضعف هذه المجالات، تمّ استحداث تنظيم حديث بحكم الحاجة: وهذه هي حالة العراق.

ومع ذلك، فلقد كانت هناك نقطة ضعف متأصلة في الحركات الإسلامية في مختلف هذه المراحل المدروسة. وبالإمكان تسجيل الملاحظات الآتية:

١ ـ لم يكن باستطاعة الحركة الإسلامية أن تعتمد، بأي وسيلة هامة، على طبقة رجال الدين التي كانت ضعيفة في أعداد أفرادها، وضعيفة في شبكاتها، وضعيفة في قدرتها المالية (الخمس ومصادر الإيرادات الأخرى). ثم إن القطاعات المحافظة من هذه الطبقة كانت تعارض قيام حزب إسلامي لأن ذلك كان يتناقض مع تفسيرها للعقائد وبنية السلطة الدينية الممتدة من الله إلى الأنبياء، فـ(الأئمة)، ومنهم إلى «المجتهدين»، ولأن من شأن أي حزب إسلامي أن ينافس تلك الطبقة الدينية.

ثم إن القطاعات الناشطة من هذه الطبقة كانت منقسمة على نفسها تبعاً لتوجهاتها الفكرية، ما بين إصلاحيين وتقليديين، أي بين أولئك الذين يدعون إلى التنظيم الحديث وأولئك الذين يناصرون فكرة إعادة تنشيط العلاقات ما بين «المرجع» والمقلدين والشبكات ذات العلاقة. كما كانت هذه الطبقة منقسمة على وفق خطوط القرابة (العائلة) والمدينة والإثنية. إن الطبيعة المتشظية لمؤسسة «المرجعية» كانت على امتداد زمن طويل تمثل سمة بارزة تفسر ضعفها. ولقد أدت هذه الحال إلى تعميق الانقسامات الفقهية والإيديولوجية والسياسية، في الأقل بين كربلاء والنجف والكاظمية وقم، أو بين العناصر والأسر الفارسية والعربية.



٢ ـ إن الشعائر الدينية، بصفتها فضاءات ثقافية للهوية المذهبية وأدوات ممكنة للتعبئة والتحريض الجماهيريين، شعائر متفرقة ومتشظية وباعثة على التشظي (أي أنها ليست على درجة من التكثيف والتراصّ مثيلةٍ لنظيرتها في إيران). فهي متموضعة بصورة رئيسية في حي (محلة) المدينة ولها شبكات اجتماعية ضعيفة ومرتكزة على عوائل تقليدية. ولا توجد لها، إلا في النجف وكربلاء، جذور في «الهيئات» المحلية، وهي بقايا الأصناف الحرفية القديمة. وكانت هذه الشعائر هي التي انبعثت منها القيادة التي وجهت المظاهرات المناوئة للبعث التي حدثت في النجف في العام ١٩٧٧، ولكنها كانت المساهمة الأولى والأخيرة خلال الفترة موضع الدراسة.

٣ ـ حاول (حزب الدعوة) أن يعمل بصفته جسراً يربط ما بين مؤسسة «المرجع» وفضاءات الشعائر، لكنه لم يستطع قط أن يسيطر عليهما، بل ظل كلّ منهما محتفظاً بقدر كبير من الاستقلالية الذاتية. أما الثورة الإيرانية فقد استطاعت أن تعتمد على كلّ من شبكات رجال الدين وفضاءات الشعائر بصفتها أدوات للتعبئة والتجنيد. أما في الحالة العراقية، بالمقابل، فقد جرت محاولات لاستحداث تنظيم سياسي حديث على النمط اللينيني للتعويض عن نقطة الضعف هذه تحديداً. غير أن طبقة رجال الدين عارضت، بمعنى من المعاني، استحداث وتطوير تنظيم حديث كهذا. ولم يكن ضعف هذه الدوائر الثلاث أوضح مما كان في ظل نظام البعث. فلقد أخفق «المرجع» الأعلى (الحكيم)، وقادة الشعائر، وأخيراً (الدعوة) في تحدياتهم المنفردة المتوالية لحكم البعث.

٤ ـ ثمة سمة أخرى للحركات الإسلامية تمثلت في غياب هوية ذات أساس قوي، فلقد كانت للطبقات المختلفة ـ رجال الدين، كبار ملاّك الأرض من الشيوخ، السياسيين (في ظل النظام الملكي)، الطبقة التجارية، والطبقتين الوسطى والعاملة، والفلاحين ـ أنماط مختلفة من أساليب الحياة ومنظومات القيم والمصالح الاقتصادية والتوجهات السياسية. فلقد كان جلياً أن التنظيمات الاجتماعية القرابية (الأولية) والحديثة أقوى من الروابط المذهبية الجامعة،

على الرغم من أن شعوراً بالانتماء المذهبي كان وسيظل موجوداً على الدوام. ويتمثل واحد من هذه المؤشرات في حقيقة أن الكتل المختلفة، حتى في ثقافتها الدينية، كانت لديها أشكال متباينة من التمسك بالدين وممارسته. فإن نهج تأدية الشعائر الدينية الشعبية كان مختلفاً اختلافاً جذرياً عن الفقه ـ علم الكلام الشرعي ـ الأخلاقي لطبقة رجال الدين أو عن النهج الإيديولوجي لمجموعات الطبقة الوسطى الشعبوية. وكانت هذه الأشكال تختلف أيضاً عن مظاهر التقوى الدينية للمجموعات القبلية في المناطق الريفية حيث كانت هذه المجموعات تبتعد عن أنماط معينة من ممارسة الشعائر وتعدّها «غير لائقة بالرجولة».

٥ ـ إن المبادرة لإنشاء الحركة الإسلامية في أواخر خمسينات القرن العشرين جاءت على يد مجموعتين، الجيل الأصغر من رجال الدين في النجف وكربلاء والنجفيين من أبناء الطبقة الوسطى وشرائحها الأدنى. وكانت لهاتين المجموعتين توجهات متباينة: فقد تحرك رجال الدين باتجاه خلق إيديولوجيا، في حين تحرك الآخرون باتجاه الفعل والعمل والتنظيم. ومع توسع الطبقات الوسطى وتدفق الفئات الدنيا المحرومة والمفقرة من الريفيين المهاجرين إلى المدن خلال الستينات والسبعينات، حدثت تغييرات في التشكيلة الاجتماعية للحركة. فأصبحت الآن تضم قطاعات واسعة من الشرائح الدنيا والوسطى الحضرية، بالإضافة إلى المجموعات المهاجرة الفقيرة. وكانت هذه العناصر تتوق إلى القيادة. ولكن سرعان ما نشأت من رحم هذه الاختلافات والتنافسات انقسامات إيديولوجية وأخرى بين الأجيال. ومن المفارقة أن عودة ارتفاع المكانة العليا لرجال الدين تحققت بفضل الدعم الإيراني.

٦ ـ كان هناك توتر يشوب تحالف الطبقة الوسطى الحديثة من غير المعممين (الدنيويين) ورجال الدين الكبار في مرحلة نضوج الحركة: فقد كان ذلك التحالف داعماً وحائلاً. إذ كانت طبقة رجال الدين قد أتت إلى الحركة بشبكاتها الاجتماعية من المقلدين، وبالقوة المالية (بصفتهم جامعي الخمس)،



وما هو الأكثر أهمية بالشرعية بصفتهم حملة المبادئ والرموز الدينية. غير أن هذه الطبقة جاءت أيضاً بتأثيراتها المانعة المتعددة.

فأولاً، كانت الطبقة الدينية منظَّمة على وفق خطوط قرابية (أولية)، وهي التي تسببت في حصول انقسامات في الحركة ضمن الوحدة الوطنية (العراق). وثانياً، كانت هذه الطبقة منظَّمة على شكل شبكات دون ـ وطنية أو فوق ـ وطنية من المقلدين والوكلاء. فكان أن اصطدم هذا النمط من التنظيم التقليدي بالحاجة إلى وجود سياسة ذات إطار جغرافي وطني. وثالثاً، كانت سلطة رجال الدين تتنافس مع السياسة الحزبية بصفتهما مركزين يتباريان على السلطة والنفوذ، الأمر الذي أنتج ثنائية متوترة. ورابعاً، كانت طبقة رجال الدين تهيمن على إنتاج الإيديولوجيا وتعرقل التقدم باتجاه التجديد. وخامساً، كانت في الوقت نفسه تحتكر المواقع القيادية أو مواقع صنع القرار في بعض التنظيمات الحديثة الناشئة، معرقلةً بذلك الحراك السياسي الصاعد للجيل الجديد من المتعلمين والناشطين من العامة. وكان هذا أمراً متناقضاً، لأن طبقة رجال الدين كانت في مرحلة الانحسار بينما كانت الشرائح الحديثة الجديدة في مرحلة الصعود. وهكذا، فإن المواقع القوية التي كانت في حوزة طبقة رجال الدين لم تعكس توازن القوى الفعلي بين الطرفين. فأعلوية طبقة رجال الدين كانت قائمة بصورة مصطنعة بفضل دعم رجال الدين الحاكمين في إيران.

٧ ـ إن واحداً من التناقضات الحاسمة في تطور هذه الحركات تمثل في حقيقة أنها حينما نضجت بصفتها حركات اجتماعية حديثة ذات تنظيم منضبط وبرامج عمل واضحة، مطلع عام ١٩٨٠، انقطعت عن موطنها الأصلي وألقيت في المنافي، وسرعان ما اندمجت، إلى حد كبير، بالمجهود الحربي الإيراني. لقد كانت تنظر إلى الحرب بصفتها سبيلاً شرعياً (بل، في الواقع، السبيل الوحيد للوصول إلى السلطة في العراق). وهكذا، فبينما بدت الحركات الإيرانية تياراً قومياً (إيرانياً) في المقام الأول وميلاً إسلامياً أممياً في المقام الثاني، بدت الحركات الإسلامية العراقية قيد المعاينة حركات أممية في المقام الأول، ذات ميل وطني في المقام الثاني. فكان أن أدت هذه الحقيقة

إلى عزلها عن التيار الرئيسي للوطنية العراقية التي ظهرت خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية والتي احتضنها أغلب الشيعة الذين حاربوا إيران. وحينما توقف المجهود الحربي الإيراني فقدت الحركات الإسلامية اتجاهها وسقطت في وهدة الانقسامات. فكان أن تضاعفت وتعمقت جميع خطوط التشظي المتراكمة من السابق، الأمر الذي أدى إلى حدوث سلسلة من الانقسامات. وعليه، فإن التيارات الموجودة في هذه الحركة قد تقدم مثالاً جديداً لما كان أوليفييه روي Olivier Roy قد أطلق عليه بقوة اسم «إخفاق الإسلام السياسي» ولكن هناك طريقة أفضل لمعاينة هذه الحالة تتمثل في النظر إليها بصفتها تكييفاً براغماتياً للحقائق المعقدة في العراق والمنطقة والعالم عموماً.

وفي أعقاب فشل انتفاضات العام ١٩٩١ والهجرة الجماعية للناشطين الإسلاميين إلى المنفى، مرت الحركة الإسلامية بتحول جديد، إنما متواصل، أدى إلى تآكل القشرة الإيديولوجية المتصلبة السابقة وطرح مجموعة من المفاهيم الأكثر واقعية أمام الإسلاميين. وإذا ما قُدِّر للعراق أن يبدأ عملية ديمقراطية بحد أدنى من معايير حكم القانون، فثمة احتمال معقول في أن تنضمّ التوجهات الإسلامية إلى التيار الرئيسي للسياسة الواقعية وتلتزم بالضوابط التي تدعو إليها مثل هذه المعايير.

٨ ـ في ظل العقوبات المفروضة على العراق، ظهرت في النجف مراكز جديدة لقوة رجال الدين (مثلاً محمد صادق الصدر) تمتلك شبكات مكتملة من رجال الدين ومن العامة، وأدى هذا الظهور إلى تقسيم النفوذ تقسيماً أسرياً وقطاعياً. وبدأ النشاط السياسي الإيديولوجي في المنفى معزولاً من جديد بفعل الانقسامات التقليدية الموجودة داخل الوطن.

٩ ـ إن النتيجة الرئيسية لهذه السيرورة هي تسييس الهوية المذهبية على وفق خطوط إيديولوجية وغير إيديولوجية متفرقة.

١٠ ـ أما التعددية ضمن طبقة رجال الدين، المتشظية أبداً، فمن شأنها أن تبقى المعيار السائد في عراق ما بعد الحرب.







فهرس الأعلام

- ح -




مكتبة
الفكر
الجديد



فهرس الأماكن





مختصرات الدوريات الاكاديمية والفكرية

1) AA	Asian Affairs	١) الشؤون الآسيوية (مجلة فصلية)
2) ACI	Association of Iranian Reseachers	٢) إتحاد الباحثين الإيرانيين (فصلية)
3) AALA	Asia Africa Latin America	٣) آسيا، أفريقيا، أميركا اللاتينية (فصلية)
4) AHR	American Historical Review	٤) المجلة التاريخية الأميركية
5) BJMES	British Society for Middle east Studies Bulletin	٥) جمعية دراسات الشرق الأوسط البريطانية
6) BSOAS	Bulletin of the School for Oriental and African Studies	٦) منشورات مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
7) CARDRI	Committee Against Repression and for Democratic Rights in Iraq	٧) لجنة مكافحة القمع من أجل الديموقراطية في العراق
8) CP	Comparative Politics	٨) السياسة المقارنة (فصلية)
9) CW	Collected Works	٩) الأعمال الكاملة
10) ES	Economy and Society	١٠) الاقتصاد والمجتمع (فصلية)
11) FO	Foreig Affairs	١١) وزارة الخارجية البريطانية
12) IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies	١٢) المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط
13) IS	Iranian Studies	١٣) دراسات إيرانية (فصلية)
14) IO	International Organization	١٤) منظمة دولية
15) IOS	Israeli Oriental Studies	١٥) الدراسات الشرقية (في إسرائيل)



16) JAS	Journal of Algerian Studies	١٦) مجلة الدراسات الجزائرية (دورية)
17) MEJ	Middle East Journal	١٧) مجلة الشرق الأوسط (فصلية)
18) MES	Middle East Studies	١٨) دراسات الشرق الأوسط (فصلية)
19) MERIP	Middle East Report	١٩) تقرير الشرق الأوسط (شهرية)
20) MW	The Muslim World	٢٠) العالم المسلم (فصلية)
21) PP	Past and Present	٢١) الماضي والحاضر (فصلية)
22) PS	Politics and Society	٢٢) السياسة والمجتمع (فصلية)
23) SAB	South Asia Bulletin	٢٣) مجلة جنوب آسيا (فصلية)
24) SOAS	School of Oriental and African Studies	٢٤) مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
25) SW	Selected Works	٢٥) أعمال مختارة
26) TWQ	Third World Quarterly	٢٦) فصلية العالم الثالث
27) WI	The World of Islam	٢٧) عالم الإسلام (فصلية)

٢٨) ث. د. = ثقافة الدعوة (وثائق داخلية لحزب الدعوة تقع في أربعة مجلدات)

٢٩) د. ف. = دراسات فلسطينية.

٣٠) ف. ج. = الفكر الجديد.

٣١) ل. ع. = لغة العرب.

٣٢) ق. ف. = قضايا فكرية.

المراجع

مطبوعات الحكومة العراقية ومطبوعات أرشيفية

- جمهورية العراق، وزارة التخطيط، كتاب الجيب الإحصائي ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠، بغداد، ١٩٧٢.
- جمهورية العراق، وزارة التخطيط، موجز الإحصاء السنوي، ١٩٨٨، الجهاز المركزي للإحصاء، بغداد، ١٩٨٨.
- جمهورية العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء، موجز الإحصاء السنوي، ١٩٩٢، بغداد، ١٩٩٣.
- حزب البعث، ثورة ١٧ تموز، التجربة والآفاق ـ التقرير السياسي الصادر عن المؤتمر القطري الثامن ـ القطر العراقي ـ كانون الثاني ١٩٧٤، بغداد (بلا تاريخ).
- حزب البعث، التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع ـ حزيران ١٩٨٢، بغداد، الدار العربية، كانون الثاني ١٩٨٣.
- الوقائع العراقية، أعداد مختلفة.
- وزارة الأوقاف، مجموعة القوانين والأنظمة المتعلقة بالأوقاف، بغداد، نيسان ١٩٧٢.



أدبيات حزبية

حزب الدعوة الإسلامية

- بيان التفاهم (بلا ذكر لجهة النشر)، ١٩٨٠.
- برنامجنا، البيان والبرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامية، لندن، آذار، ١٩٩٢.
- ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، المجلد ١، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هجرية، (١٩٨١).
- ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، المجلد ٢، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هجرية (١٩٨١).
- ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، المجلد ٣، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هجرية (١٩٨٥).
- ثقافة الدعوة الإسلامية، منشورات حزب الدعوة الإسلامية، المجلد ٤، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هجرية (١٩٨٩).
- ثقافة الدعوة، الجزء السياسي، منشورات الدعةو الإسلامية، المجلد ١، مطبعة رينغا رانغ، طهران، ١٩٨٤.
- ثقافة الدعوة، الجزء السياسي، منشورات الدعوة الإسلامية، المجلد ٢، مطبعة رينغا رانغ، طهران، ١٩٨٤.
- قبضة الهدى (شهداء ١٩٧٤)، طهران، ١٤٠٣ هجرية (١٩٨٣).
- المواجهة، سرد الممارسات الاضطهاد ضد الحركة الإسلامية على النحو الذي تعكسه الوثائق الرسمية (بلا ذكر لجهة النشر) (بلا تاريخ).

حركة الكوادر الإسلامية، المكتب السياسي

- التقرير السياسي، العدد ١، لندن، ٢٤ ـ ٢٥، كانون الثاني ١٩٩٦.
- الخطوط العريضة للمشروع الإسلامي المستقل، العدد ٣، لندن، تموز ١٩٩٧.

الحزب الإسلامي العراقي

- تأريخ عزّ، تحرير باسم إبراهيم الأعظمي، لندن (بلا ذكر لجهة النشر، بلا تأريخ).



منظمة العمل الإسلامي

ـ القيادة الإسلامية، الطبعة الثانية، العدد ١٦، ١٩٨٠.

ـ العراق بين التنظيمات والخيارات، العدد ٢١، (بلا ذكر لجهة النشر، وبلا تأريخ).

ـ أوقفوا الإرهاب، (بلا ذكر لجهة نشر، وبلا تأريخ).

حركة جند الإمام

ـ المبادئ الأساسية والتصورات، (بلا ذكر لجهة النشر، وبلا تأريخ).

المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق

ـ البيان التأسيسي للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، طهران، ١٧ تشرين الثاني ١٩٨٢.

ـ دماء العلماء في طريق الجهاد، طهران، ١٩٨٤.

ـ التهجير جريمة العصر، طهران، ١٠٨٤.

ـ المشروع السياسي العسكري، (بلا ذكر لجهة النشر، وبلا تأريخ).

ـ استرايجيتنا المستقبلية، محاضرة ألقيت في ٣ تموز ١٩٩١.

ـ أحاديث مختارة، لمحمد باقر الحكيم.

مقابلات

١ ـ عباس، عدنان، عضو سابق في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي والمسؤول عن منظمة الفرات الأوسط في ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩. أجريت المقابلة في لندن في ٢٢ آذار ١٩٩٥.

٢ ـ عبد الله، عامر، وزير دولة سابق أثناء حكم البعث (١٩٧٣ ـ ١٩٧٨)، عضو سابق في المكتب السياسي واللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي. أجريت المقابلة في لندن في ١٠ آذار ١٩٩٥.

٣ ـ عجينة، رحيم، عضو سابق في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي (توفي في ١٩٩٦). أجريت معه مقابلتان في لندن في ١٥ آذار ١٩٩٥.

٤ ـ العلي، صلاح عمر، عضو سابق في مجلس قيادة الثورة وعضو القيادة القطرية



لحزب البعث حتى العام ١٩٧١. أجريت معه مقابلتان في لندن في ٣ و١٠ نيسان ١٩٩٤.

٥ ـ العاني، ثابت حبيب، عضو سابق في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي (توفي في ١٩٩٧). أجريت معه مقابلة في لندن في ١٢ آذار ١٩٩٥.

٦ ـ الآصفي، محمد مهدي، المتحدث باسم حزب الدعوة. أجريت معه مقابلة في طهران في ٢٠ نيسان ١٩٨٢، علاوة على محادثة هاتفية وأسئلة وأجوبة مكتوبة.

٧ ـ العسكري، سامي، عضو المكتب السياسي لحزب الدعوة (ناشط ومؤلف). أجريت معه مقابلة في لندن في ٢٥ آذار ١٩٩٥.

٨ ـ البلاغي، محمد (أبو يسرى)، ناشط في واقعة (مرد الراس) في ١٩٧٧، ومحكوم عليه بالإعدام. مقابلة عبر الهاتف في لندن في ٨ تموز ١٩٩٦.

٩ ـ الدلي، عبد الغني، وزير ومحافظ المصرف الصناعي سابقاً أثناء العهد الملكي. أجريت معه مقابلة في لندن في ١٠ شباط ١٩٩٥.

١٠ ـ الحكيم، أكرم، عضو مجلس الأعلى الثورة الإسلامية في العراق، ومسؤول مكتب لندن للمجلس الأعلى. أجريت معه مقابلة في لندن في ٩ و١٦ تموز ١٩٩٦.

١١ ـ الحكيم، حجة الإسلام السيد محمد باقر، رئيس المجلس الأعلى الثورة الإسلامية في العراق. أجريت معه مقابلة في طهران في ١٠ نسيان ١٩٨٢ (سجلت على شريط فيديو). نفذت المقابلة بالتعاون مع زهير الجزائري (كاتب) وحكمت داود (مخرج سينمائي).

١٢ ـ الحكيم، السيد صاحب، ناشط في مجال حقوق الإنسان. مقابلة عبر الهاتف في لندن في ١٠ تموز ١٩٩٦.

١٣ ـ الحيتاني، صلاح، شاعر من كربلاء، مشارك في انتفاضة العام ١٩٩١ مقابلة في (دن هاغ) في هولنده، في ٦ نيسان ١٩٩٦.

١٤ ـ الحسيني، محسن، شخصية قيادية في منظمة العمل الإسلامي. مقابلة في طهران في ١٣ نيسان ١٩٨٢.



١٥ـ أبو إبراهيم (اسم حركي)، كادر قيادي في حركة الجماهير المسلمة التي كان يرعاها الشيرازي. أجريت معه مقابلة في قم في ١٥ نيسان ١٩٨٢.

١٦ـ العقابي، هاشم، أكاديمي وشاعر، مقابلة في لندن في ٢٢ كانون الثاني ١٩٩٦.

١٧ـ عبد الجبار، محمد، كادر قيادي في الدعوة، والمؤسس المشارك لكوادر الدعوة. مقابلات في لندن في ٧ آذار و١٩ كانون الأول ١٩٩٥ وفي ٣ كانون الثاني ١٩٩٦.

١٨ـ الجعفري، أبو أحمد (اسم حركي لإبراهيم الأشيقر)، عضو المكتب السياسي لحزب الدعوة مقابلات في لندن في ١٥ أيلول ١٩٨٧.

١٩ـ جمال الدين، السيد مصطفى، شاعر ورجل دين، وحامل شهادة دكتوراه، مقابلة في دمشق في ١٠ تشرين الثاني ١٩٨٩ و٢٠ أيار ١٩٩٠.

٢٠ـ الجبوري، حامد، وزير وسفير سابق في عهد صدام حسين. انشق عن النظام في ١٩٩٤. مقابلة في لندن في ١٠ شباط ١٩٩٥.

٢١ـ الكاتب، أحمد (اسم حركي)، ناشط ومؤلف ورجل دين (محرر شهرية (الشورى) الصادرة في لندن)، وقيادي ناشط في منظمة العمل الإسلامي، مقابلة في لندن في ٢٩ آذار ١٩٩٥.

٢٢ـ (مؤسسة الخوئي) في لندن، حوارات شتى مع شخصيات لا ترغب في الإفصاح عن أسمائها، في الفترة بين آذار ١٩٩٦ وتموز ١٩٩٧٧.

٢٣ـ مكية، محمد، معماري ورئيس منتدى الكوفة في لندن. مقابلتان في لندن في ١٠ أيار ١٩٩١ و٥ آذار ١٩٩٣.

٢٤ـ المدرسي، حجة الإسلام السيد محمد تقي، رئيس منظمة العمل الإسلامي، مقابلة مطولة في طهران في ١٢ نيسان ١٩٨٢ (مسجلة على شريط فيديو).

٢٥ـ مروة، كريم، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي اللبناني، ومؤلف، مقابلة في لندن في ١٠ أيلول ١٩٩٥، وفي بيروت في ١٥ أيار ١٩٩٧.

٢٦ـ الناصري، غانم، نشاط في مجال حقوق الإنسان، عضو في (المؤتمر الوطني العراقي) و(مؤسسة الخوئي). مقابلات واستفسارات في لندن في ١٥ آذار ١٩٩٥ وتواريخ متفرقة.



٢٧ـ الناصري، محمد باقر، الأمين العام لجماعة العلماء المجاهدين في العراق، ومقرها في طهران، مقابلة في لندن في ١٣ و١٦ أيلوب ١٩٩٧.

٢٨ـ الباجه جي، عدنان، وزير خارجية سابق في عهد عارف، مقابلة في لندن في ٢٧ كانون الثاني ١٩٩٥، وتواريخ أخرى متفرقة.

٢٩ـ الربيعي، موفق (الدكتور)، عضو سابق في المكتب السياسي لحزب الدعوة، مقابلة في لندن في ٨ آذار ١٩٩٥ وتواريخ أخرى متفرقة.

٣٠ـ الصافي، عبد الرزاق، عضو سابق في المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي، ومحام من كربلاء، حوارات في لندن في ٦ شباط ١٩٩٣ و١٠ نيسان ١٩٩٤.

٣١ـ الشيرازي، آية الله السيد محمد حسيني، ومقره في قمم منذ ١٩٨٠، الزعيم الروحي لمنظمة العمل الإسلامي وحركة الجماهير المسلمة، مقابلة في قم في ١٥ نيسان ١٩٨٢ (مسجلة على شريط).

٣٢ـ تقي، رضا جواد، عضو المكتب السياسي لمنظمة العمل الإسلامي، مقابلة في لندن في ٢١ آذار ١٩٩٥.

٣٣ـ بحر العلوم، السيد محمد، عميد أسرة بحر العلوم، رئيس (مؤسسة آل البيت) في لندن، يحمل شهادة الدكتوراه في الفقه الإسلامي، مؤلف، وعضو قيادي في المعارضة، مقابلة في لندن في ١٦ و١٧ تشرين الثاني ١٩٩٥ وتواريخ متفرقة.

٣٤ـ عثمان، حميد، عضو سابق في المكتب السياسي للحزب الديمقراطي الكردستاني وناشط كردي، حوارات في لندن في ٣ آذار ١٩٩٦.

٣٥ـ الأزري، عبد الكريم، وزير خارجية سابق في عهد الاتحاد الهاشمي في ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨، حوار مطول في لندن في ٣٠ آذار ١٩٩١.

٣٦ـ الظاهر، رضا، مثقف وكاتب من بلدة طويريج، مقابلة في لندن في ٢٠ كانون الثاني ١٩٩٦.

٣٧ـ الظاهر، سهام، مدرسة من بلدة طويريج، مقابلة في ١٩ كانون الثاني ١٩٩٦.

٣٨ـ زبير، عبد الرزاق، مدير عام في وزارة الإصلاح الزراعي في عهد قاسم، مقابلة في لندن في ١١ تشرين الأول ١٩٩٢.



دوريات وشهريات وصحف سرية

دوريات وشهريات

- الأضواء الإسلامية، شهرية، جماعة العلماء في النجف الأشرف، النجف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣.
- دراسات وبحوث، فصلية، جماعة العلماء المجاهدين في العراق، طهران.
- الفكر الجديد، فصلية، دار الإسلام، لندن، ١٩٩٢ ـ .
- Iraqi Issues (قضايا عراقية) شهرية، واشنطن دي. سي.
- الجهاد، فصلية، اللجنة الإعلامية لحزب الدعوة، طهران.
- الموسم، فصلية، مؤسسة ال كوفة، هولنده.
- النهج، فصلية، دمشق، مركز البحوث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي (بدأت بالصدور ١٩٨٣).
- النجف، شهرية، كلية الفقه، النجف، (بدات بالصدور ١٩٦٦).
- النور، شهرية، لندن، مؤسسة الخوئي، (بدأت بالصدور ١٩٩٠).
- قضايا فكرية، القاهرة، كتاب سنوي، يحرره محمود أمين العالم، (بدأت بالصدور ١٩٨٥).
- الشورى، شهرية، يصدرها أحمد الكاتب، أيار ١٩٩٥. توقفت عن الصدور في ١٩٩٦.

صحف يومية عربية وعراقية

- الحياة، لندن.
- العراق، صحيفة حكومية، بغداد.
- الجمهورية، صحيفة حكومية، بغداد.
- الشرق الأوسط، لندن.
- الثورة، الصحيفة الرسمية لحزب البعث، بغداد.
- الحياد، صحيفة الحزب الإسلامي، بغداد، ١٩٦٠.



صحف أحزاب المعارضة

صحف سرية غير قانونية صادرة عن شتى التنظيمات والمجموعات، وجميعها شرعت بالصدور في طهران في ١٩٨٠ ـ ١٩٨١، إلا إذا ذكر خلاف ذلك).

ـ **العمل الإسلامي**، منظمة العمل الإسلامي، طهران.

ـ **البديل الإسلامي**، كوادر الدعوة، دمشق، ١٩٨٧ (توقفت عن الصدور في ١٩٩٠).

ـ **الجهاد**، حزب الدعوة، طهران.

ـ **لواء الصدر** (موالية للحكيم، رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق)، طهران.

ـ **المؤتمر**، المؤتمر الوطني العراقي، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٧.

ـ **رسالة العراق**، لندن، الحزب الشيوعي العراقي.

ـ **الشهادة**، الصحيفة الرسمية للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية، طهران.

ـ **صوت الدعوة**، العراق ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠ (الأعداد ١ ـ ٣٢)، بينها أعداد مفقودة كلياً).

ـ **صوت العراق**، حزب الدعوة في أوروبا.

ـ **طريق الثورة**، حركة الجماهير المسلمة [الموالية للشيرازي]، طهران.

كتب باللغة العربية

ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: المجلد ٣.

ـ **الكتابات السياسية**، الطبعة الثانية، ١٩٧٩، المجلد ٢.

ـ **الكتابات الاجتماعية**، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، المجلد ٣.

ـ **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.



عبده، عيسى، وضع الربا في البناء الاقتصادي، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٢ هجرية، ١٩٧٣.

عبد الله، عامر، سيرة ذاتية سياسية، مخطوطة، لندن، ١٩٩٥.

ـ الأفغاني، جمال الدين، وعبده، محمد، العروة الوثقى، دار العرب، القاهرة ٢٣ تموز ١٩٥٧.

ـ الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، الكتابات السياسية، تحرير محمد عمارة، مجلدان، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ـ العلوي، هادي، من قاموس التراث، دمشق، مطبعة الأهالي، ١٩٨٨.

ـ العلوي، حسن، التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق، دار الزوراء، لندن، ١٩٨٨.

ـ (١٩٩٠) الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤ ـ ١٩٩٠، الطبعة الثانية، دار الزوراء، لندن.

ـ علي، حيدر إبراهيم، أزمة الإسلام السياسي، السودان نموذجاً، مركز الدراسات السودانية، كازابلانكا، مطبعة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٩٩١.

ـ العشماوي، محمد سعيد، الخلافة الإسلامية، القاهرة، مدبولي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هجرية، ١٩٩٦.

ـ الأسدي، مختار، الشهيد الصدر بين أزمة التأريخ وذمة المؤرخين، قام المؤلف بنشره، مطبعة النجوم، ١٤١٨ هجرية، ١٩٩٧.

ـ العياشي، حميدة، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص، الجزائر، دار الحكمة، ١٩٩٣.

ـ العظم، صادق جلال، (١٩٨٢)، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة.

ـ البراك، فاضل (١٩٨٤)، المدارس اليهودية والإيرانية في العراق، دراسة مقارنة، بغداد، مطبعة دار الرشيد.

ـ بصري، مير، أعلام الأدب في العراق الحديث، الجزءان الأول والثاني، لندن، دار الحكمة، ١٩٩٤.



- البياتي، حامد (١٩٩٧)، **شيعة العراق بين الطائفية والشبهات في الوثائق السرية البريطانية، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦**، الرافد، لندن.
- درنيقة، محمد أحمد (بلا تأريخ)، **الطريقة النقشبندية وأعلامها**، مطبعة جروس، لبنان.
- دياب، محمد حافظ (١٩٨٧)، **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا**، القاهرة، دار الثقافة الجديدة.
- الدوري، عبد العزيز (١٩٩٢)، **الجذور التأريخية للشعوبية**، بيروت، دار الطيعة، شباط ١٩٦٢.
- (١٩٨٤)، **التكوين التأريخي للأمة العربية: دراسات في الهوية والوعي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أيلول ١٩٨٤.
- الدرة، صباح (١٩٧٧)، **القطاع العام: دوره، طبيعته، آفاقه ومشاكله**، بغداد، دار الرواد.
- عبد الفضيل، محمود (١٩٨٨)، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الفكيكي، هاني (١٩٩٣)، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث**، دار رياض الريس، لندن ـ قبرص، آذار ١٩٩٣.

كاشف الغطاء، محمد حسين، **محاورات الإمام المصلح كاشف الغطاء محمد حسين مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد**، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٤.

- **المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠ (الطبعة الأولى في ١٩٥٤).
- **أصل الشيعة وأصولها**، لندن ـ روما، مطبوعات بزاز، ١٩٩٤.

مجموعة باحثين، **الصدر، دراسات في حياته وفكره**، بيروت، دار الإسلام، مؤسسة العارف، ١٩٩٦.

- **التنمية من منظور الإسلامي**، ندوة الأردن، عمان ٩ ـ ١٢ تموز ١٩٩١، الجزء الأول، نشر في ١٩٩٤.



- ندوة الاقتصاد الإسلامي، معهد البحوث والدراسات، بغداد، ١٤٠٣ هجرية، ١٩٨٣.
- حداد، الطاهر، التعليم وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، تونس، الدار التونسية، ١٩٨١.
- الحائري، كاظم، مباحث الأصول، قم، مركز النشر، مركز الإعلام الإسلامي، ربيع الأول ١٤٠٧، المجلد الثاني، الجزء الأول.
- الحمداني، طالب عزيز، الإمام الصدر: في الحركة السياسية والدولة الإسلامية، في: مجموعة باحثين، الصدر، دارسة في حياته وفكره، بيروت، دار الإسلام، مؤسسة العارف، ١٩٩٦، ص٥٥١ ـ ٥٨٤.
- الهاشمي، السيد محمود، محاضرات في الثورة الحسينية، نشرها مكتب السيد محمود الهاشمي، العدد، (لا ذكر لجهة النشر)، ١٤٠٣ هجرية.
- كتاب الخمس، نشره مكتب السيد محمود الهاشمي، (لا ذكر لجهة الناشر)، شعبان ١٤٠٩ هجرية.
- الحسني، السيد عبد الرزاق، العراق، قديماً وحديثاً، صيدا، لبنان، مطبعة العرفان، ١٩٤٨.
- (١٩٨٨) تأريخ الوزارات العراقية، الطبعة السابعة، دار آفاق عربية، بغداد.
- حسين، صدام، نظرة في الدين والتراث، بغداد مطبعة الحرية، الجزء ٣، ١٩٧٨.
- المؤلفات الكاملة، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٩.
- الحسيني، محمد، الإمام الصدر: سيرة ذاتية، في: مجموعة باحثين، الصدر، دراسات في حياته وفكره، بيروت، دار الإسلام، مؤسسة العارف، ١٩٩٦، ص٤٦٢ ـ ٥١٩.
- ابن النجف، الكاتب (اسم حركي)، تأريخ الحركة الإسلامية في العراق، بيروت دار المقدسي، ١٩٨٢.
- ابن تيمية، أحمد، الجهاد، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١.



- عمارة، محمد، مسلمون ثوار، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١، ١٩٧٩.
- نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠.
- الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٨٣.
- تيارات الفكر الإسلامي، دار الوهاد، بيروت، ١٩٨٥.
- العراقي، عاطف، الشيخ محمد عبده، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥،بحوث ودارسات عن حياته وأفكاره، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥.
- عبد الجبار، فالح، المادية والفكرية الديني المعاصر: نظرة نقدية، نموذج العراق، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٥.
- الدولة، المجتمع المدني، والتطور الديمقراطي في العراق، ١٩٦٨ ـ ١٩٩٠ القاهرة، مركز ابن خلدون للدراسات التنموية، ١٩٩٥.
- عبد الجبار، محمد، مستقبل الديمقراطية في العراق، لندن، دار زيد، ١٩٩٤.
- بن جدو، غسان، حوارات مع آية الله السيد محمد حسين فضل الله: خطاب الإسلاميين والمستقبل، بيروت، دار الملاك، ١٩٩٥.
- جعفر، الملا أصغر علي محمد، الحياة السياسية للإمام الصدر، في: مجموعة من الباحثين، الصدر، دراسات في حياته وفكره، بيروت، دار الإسلام، مؤسسة العارف، ١٩٩٦، ص٤٦٢ ـ ٥١٩.
- جمال الدين، السيد مصطفى، الديوان، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٩٩٥.
- جميل، حسين، العراق شهادة سياسية، لندن، دار الإسلام، ١٩٨٧.
- الجواهري، محمد مهدي (١٩٨٨)، ذكرياتي، الجزء ١ دار الرافدين، دمشق.
- الجمهورية الإسلامية في إيران، دستور الجمهورية الإسلامية، طهران، ترجمة وزارة الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هجرية.
- الكرملي، أنستاس، لغة العرب، تموز ١٩١٢ ـ حزيران ١٩١٣، جمعها جميل الجبوري، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٥.



- الكاتب، أحمد (اسم حركي)، **تجربة الثورة الإسلامية في العراق ١٩٢٠ ـ ١٩٨٠**، طهران، دار القبس الإسلامي، ١٤٠٢ هجرية، ١٩٨١.
- الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، تموز ١٩٧٥.
- **أم القرى**، دار الرائد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
- **طبائع الاستبداد**.
- الكاظمي، نصير (اسم حركي) **الحزب الشيوعي والمسألة الزراعية في العراق**، دمشق ـ نيقوسيا، مركز البحوث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٦.
- الخفاجي، الشيخ عبد اللطيف، **الشهيد الصدر: ثورة شعب ومصير أمة**، دار المعالم (بلا ذكر لجهة النشر وبلا تأريخ).
- الخليلي، جعفر (مؤلف ومحرر)، **موسوعة العتبات المقدسة**، بيروت، لبنان، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٧ هجرية (١٩٨٧)، الطبعة الثانية، عشرة أجزاء، الجزءان السادس والسابع (النجف)، والجزء الثامن (كربلاء)، والجزء العاشر (الكاظمية).
- الخطيب، أحمد (١٩٨٥)، **جمعية العلماء المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- الخميني، روح الله، **الحكومة الإسلامية**، مع مقدمة بقلم الشيخ جعفر المهاجر، بيروت، دار القدس (بلا تأريخ).
- **تحرير الوسيلة (توضيح المسائل)**، دمشق، المركز الثقافي الإيراني، بجزئين، ١٤٠٧ هجرية (١٩٨٧).
- الملاح، عبد الغني، **تأريخ الحركة الديمقراطية في العراق**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.
- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولاية الدينية**، بيروت، دار الكتب العلمية، (بلا تأريخ).
- المودودي، أبو الأعلى، **الحكومة الإسلامية**، ترجمة أحمد إدريس، القاهرة، دار المختار الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٠.



- المدرسي، محمد تقي، الفكر الإسلامي: مواجهة حضارية، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.
- الإسلام: ثورة اقتصادية، بيروت ـ دبي ـ البحرين، دار المشرق، ١٩٧٩.
- المنطق الإسلامي: أصوله ومناهجه، لا ذكر لجهة النشر) الطبعة الثانية، ١٤٠١ هجرية (١٩٨١).
- المجتمع الإسلامي: منطلقاته وأهدافه، المركز الثقافي الإسلامي، (لا ذكر لجهة النشر)، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هجرية، (١٩٨٢).
- مستقبل الثورة الإسلامية، (لا ذكر لجهة النشر)، المركز الثقافي الإسلامي، ١٤٠٥ هجرية (١٩٨٤).
- آفاق الحركة الإسلامية، (لا ذكر لجهة النشر)، المركز الثقافي الإسلامي، ٨ شعبان ١٤٠٥ هجرية.
- الإعلام والثقافة الرسالية، (لا ذكر لجهة النشر)، المركز الثقافي الإسلامي، ١٤٠٥ هجرية.
- الصحافة تحاور المدرسي، إيران، دار البصائر، ١٩٨٥.
- العمل الإسلامي: منطلقاته وأهدافه، المركز الثقافي الإسلامي طهران، ١٩٨١.
- رؤى إسلامية في العمل الثوري، المركز الثقافي الإسلامي، محاضرات ٢٠ ـ ٤٠، طهران (لا ذكر لجهة النشر).
- المؤمن، علي (اسم حركي)، سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق ١٩٤٧ ـ ١٩٨٦، لندن، دار المسيرة، ١٩٩٣.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩.
- الموسوي، رعد، انتفاضة صفر الإسلامية، (لا ذكر لجهة النشر)، ١٤٠٢ هجرية.
- النفيسي، عبد الله فهد، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، بيروت، دار النهار، ١٩٧٣.
- (محرر) الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، القاهرة، مدبولي، ١٤١٠ هجرية (١٩٨٩).

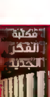


- النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الترجمة العربية، مجلة المواسم، السنة الثانية، العدد الخامس، ١٩٩٠، ص٣٧ ـ ١٤٢. يعود تأليف الكتاب إلى آذار ـ نيسان ١٩٠٩، ثم ترجم إلى العربية ونشر في ١٩٣٠ ـ ١٩٣٢ في صيدا، لبنان.
- ابن النجف، (اسم حركي)، **دور العلماء في قيادة الأمة**، (لا ذكر لجهة النشر، وبلا تأريخ)، جماعة العلماء، المجاهدين، في العراق، العدد ٢.
- **الشاهد والشهيد**، المركز الإعلامي، جماعة العلماء المجاهدين في العراق (لا ذكر لجهة النشر)، (طهران)، ١٩٨١.
- النقيب، خلدون حسن وحيدو، داود (١٩٨٨)، **المجتمع الجماهيري والقطاع العام: رؤية مستقبلية**، دمشق، دار طلاس.
- نصر الله، محمد علي، **تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام، نموذج أراضي السواد**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢.
- النزاري، ماجد، **عبد الصاحب دخيل وبدايات الحركة الإسلامية المعاصرة**، بيروت، دار الفرات، ١٤١٠ هجرية (١٩٩١).
- نظمي، وميض جمال عمر (١٩٨٤)، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة العربية القومية (الاستقلالية) في العراق**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- النعماني، الشيخ محمد رضا، **الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار**؛ نشرة المؤلف، مطبعة إسماعيليان، ، الطبعة الثانية، (لا ذكر لجهة النشر)، ١٤١٧ هجرية (١٩٩٧).
- قاسم، عبد الحكيم (١٩٨٩) **المذاهب الصوفية ومدارسها**، القاهرة، مدبولي.
- قطب، سيد، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، الطبعة الثانية، القاهرة، دار مصر، ١٩٥٦.
- **معركة الإسلام والرأسمالية**، القاهرة ـ بيروت، دار الشروق (بلا تأريخ).
- **معالم الطريق**، القاهرة ـ بيروت، دار الشروق، ١٩٨٠.
- عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، تحرير محمد عمارة، بيروت،



المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

- الرهيمي، عبد الحليم، **تأريخ الحركة الإسلامية في العراق: الجذور الفكرية والواقع التأريخي، ١٩٠٠ ـ ١٩٠٤**، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨٥.
- سعد، أحمد صادق، **كتاب الخراج لأبي يوسف: دراسة في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين**، بيروت ـ القاهرة، الفارابي والثقافة الجديدة، ١٩٨٨.
- الصدر، آية الله السيد محمد باقر، **فلسفتنا**، قم، إيران، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة العاشرة، ١٤٠١ هجرية (١٩٨١).
- **اقتصادنا**، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢.
- **البنك اللاربوي في الإسلام: أطروحة للتعويض عن الربا**، بيروت، دار التعارف، الطبعة الثامنة، ١٤٠٣ هجرية، (١٩٨٣).
- **الإسلام يقود الحياة**، طهران، وزارة الإرشاد، ١٤٠٣ هجرية (١٩٨٢).
- **الإسلام يقود الحياة**، قم، مطبعة الخيام، ١٣٩٩ هجرية (١٩٧٩)، قُسِّم على وفق ستة خطوط على النحو الآتي:
  ١ ـ لمحة فقهية عن دستور الجمهورية الإسلامية (شباط ١٩٧٩).
  ٢ ـ صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، (بلا تأريخ).
  ٣ ـ خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي، (بلا تأريخ).
  ٤ ـ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، (١٤ آذار ١٩٧٩).
  ٥ ـ منابع القدرة في الدولة الإسلامية (١٩ آذار ١٩٧٩).
  ٦ ـ الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي، (بلا تأريخ).
- **بحث حول الولاية**، قم، مطبعة الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هجرية (١٩٧٩).
- **رسالتنا**، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١.
- **رسالتنا**، طهران، مكتبة النجاح، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.
- سعيد، رفعت (١٩٧٧، ١٩٨٤)، **حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان: متى، كيف، ولماذا؟**، دارالثقافة الجديدة، القاهرة.



- سليم، شاكر مصطفى، **الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، بغداد، مطبعة العاني، الطبعة الثانية، ١٩٧٠.
- السراج، عدنان إبراهيم، **الإمام محسن الحكيم**، بيروت، دار الزهراء، ١٩٩٣.
- الشامي، حسين، **أزمة العراق، رؤية من الداخل**، لندن، دار الحكمة، ١٩٩٢.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩١، (١٩٩٥).
- شرارة، وضاح (١٩٩٦)، **دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً**، بيروت، دار النهار.
- شريف، ماهر (١٩٨٠)، **الأممية الشيوعية وفلسطين، ١٩١٩ ـ ١٩٢٨**، بيروت، ابن خلدون، ١٩٨٠.
- الشريف، ماهر (١٩٩٥) **بعض مظاهر أزمة الماركسية**، دار الينابيع، دمشق.
- الشيرازي، حسن، **كلمة الإسلام**، بيروت، (بلا ذكر لجهة النشر)، ١٩٦٤.
- الشيرازي، حسن، **الوعي الإسلامي**، النجف، مطبعة الغري، ١٩٦٠.
- **كلمة الرسول الأعظم**، بيروت، دار الصادر، ١٩٧٦.
- الشيرازي، آية الله السيد محمد الحسيني، **الحكم في الإسلام**، قم، دار القرآن الحكيم، ١٩٨١.
- الشيرازي، **فقه الاقتصاد**، قم، دار القرآن الحكيم، ١٤٠٠ هجرية (١٩٨٠).
- الشيرازي، **الاقتصاد الإسلامي المقارن**، قم، دار القرآن الحكيم، ١٤٠٠ هجرية (١٩٨٠).
- الشيرازي، **فقه السياسة**، قم، مطبعة سير الشهداء، ١٤٠١ هجرية (١٩٨١)، أعيد طبعه على النحو الآتي:
- الشيرازي، **السياسة**، بيروت، دار العلوم، الطبعة السادسة، ١٩٨٧.
- الشيرازي، **إلى حكومة ألف مليون مسلم**، قم، دار القرآن الحكيم، ١٤٠١ هجرية، (١٩٨١).



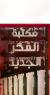
- الشيرازي، القومية في خمسين سنة، طهران، دار ميثم، (بلا تأريخ).
- الشيرازي، السبيل إلى إنهاض المسلمين، بيروت، مؤسسة الفكر الإسلامي، الطبعة السابعة، ١٤١٤ هجرية (١٩٩٤).
- الشيرازي، مجموعة بيانات الشعب العراقي المسلم، (بلا ذكر لجهة النشر)، ١٤٠١ هجرية (١٩٨١).
- شناوة، علي عبد، الشبيبي في شبابه السياسي، لندن، دار كوفان، ١٩٩٥.
- السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، دمشق، مؤسسة المطبوعات العربية، الطبعة الثانية، ١٩٦٠.
- شبر، حسن، العمل الحزبي في العراق، ١٩٠٨ ـ ١٩٥٩، بيروت، دار التراث العربي، ١٩٨٩.
- شبر، حسن، تأريخ العراق السياسي المعاصر، الجزء الثاني، التحرك الإسلامي ١٩٠٠ ـ ١٩٥٨، بيروت، دار المنتدى.
- الطحان، زهير، النظام الاقتصادي الإسلامي بين الرأسمالية والاشتراكية، اللاذقية، سوريا، دار الحوار، ١٩٨٥.
- تيمية، ابن، (١٩٩١)، الجهاد، دار الجيل، بيروت.
- التميمي، خالد، محمد جعفر أبو التمن، دراسة في الزعامة السياسية، دمشق، دار الوراق، ١٩٩٦.
- التكريتي، حردان، مذكرات وزير الدفاع السابق، طرابلس، ليبيا، المديرية العامة للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
- طلفاح، خير الله، العراق في سنوات ست، الجزء الأول، بغداد، مطبعة الرشيد، ١٩٨٦.
- طلفاح، أيام من حياتي، مطبعة العبايجي، بغداد، ١٩٩٧.
- طرابيشي، جورج (١٩٩٣)، مذبحة التراث، دار الساقي، بيروت.
- بحر العلوم، السيد محمد، مصادر التشريع في الإسلام، بيروت، دار الزهراء، ١٩٨٣.



- طرابيشي، الاجتهاد، أصوله وأحكامه، بيروت، دار الزهراء، الطبعة الثالثة، ١٩٩١.
- طرابيشي، الدراسة وتأريخها في النجف، في: الخليلي، المصدر المذكور، الجزء ٧، الفصل ٨.
- الأزري، عبد الكريم، مشكلة الحكم في العراق، لندن، (بلا ذكر لجهة النشر)، ١٩٩١.
- عبد الوهاب، محمد بن، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، تحرير أحمد محمد شاكر، بيروت، أعلام الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هجرية (١٩٨٦).
- الوردي، علا (١٩٩١)، لمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث، ستة مجلدات، كوفان، لندن.
- الوردي (١٩٧٨)، لمحات، المجلد ٥، مطبعة الأديب، بغداد.
- الوردي (١٩٧٦)، لمحات، المجلد ٦، مطبعة المعارف، بغداد.
- الوردي (١٩٩٢)، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة أمير، قم.

كتب باللغة العربية مترجمة عن الإنكليزية أو الفرنسية أو الألمانية أو الروسية أو الفارسية

- العطية، غسان (١٩٨٨)، نشأة الدولة، ١٩٠٨ ـ ١٩٢١، ترجمة عطا عبد الوهاب. لندن، دار اللام، ١٩٨٨.
- برنيس، كارل، دراسات اشتراكية في النظرية التعاونية، ترجمة ماجد مسعود، دمشق، دار الجماهير العربية، ١٩٧٥.
- بروك، سولومون، (١٩٨٦)، العمليات الإثنوغرافية، موسكو، السلسلة رقم (١).
- بورغا، فرانسوا، الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة لورين فوزي ذكرى، القاهرة، مطبعة العالم الثالث، ١٩٩٢.
- كليفلاند ويليم (١٩٨٣): ساطع الحصري: من الفكرة العثمانية إلى العروبة، ترجمة فكتور سحاب، دار الوحدة، بيروت.



- ستيوارت، ديز موند (١٩٧١، ١٩٧٤، ١٩٨١)، **الشرق الأوسط**، معبد جانوس، دار النهار، بيروت.
- دان، أوريل (١٩٨٩)، **العراق في عهد قاسم، تأريخ سياسي**، جزءان، السويد، دار ناباز للنشر، الترجمة والتعليقات والإضافات للمحامي فتح الله جرجيس.
- مجموعة باحثين، **تأريخ الأقطار العربية**، موسكو، دار التقدم، ١٩٧٥.
- إبراهيم، فرهاد، **الطائفية في العالم العربي، نموذج شيعة العراق**، ترجمة مركز دراسات التفاعل الثقافي، القاهرة، مدبولي، ١٩٩٦.
- كيدو، أكرم، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمة هاشم الأيوبي، طرابلس، لبنان، مطبعة جروس، ١٩٩٢.
- كيبل، جيل ويان ريتشارد (محرران) (١٩٩٠)، **المثقف والمناضل في الإسلام**، ترجمة بسام حجار، لندن، الساقي، ١٩٩٤.
- كيبل، جيل (١٩٩٢)، **يوم الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث**، ترجمة ناصر مروة، قبرص، ليماسول، مطبعة قرطبة.
- كوتلوف، ل. ن. (١٩٨١)، **تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي ـ منذ أواسط القرن ١٩ إلى ١٩٠٨**، ترجمة سعيد أحمد، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد.
- ميتشل، ريتشارد بي. (١٩٦٩، ١٩٧٧)، **مجتمع الإخوان المسلمين**، ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس، (جزءان)، مدبولي، القاهرة، أيار ١٩٧٧.
- القوجاني، السيد النجفي، **سياحة الشرق**، ترجمة لجنة الهدى، بيروت، دار البلاغة، ١٩٩٢.
- تتشنوفا، ت. بي. (١٩٨٧)، **ساطع الحصري، رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي**، دار التقدم للنشر، موسكو.
- فاسيلييف، أ. (١٩٨٦)، **تأريخ العربية السعودية**، دار التقدم للنشر، موسكو.

بحوث ومقالات باللغة العربية

- عبد الله، عامر، حقائق عن مسيرة خان النص في شباط ١٩٧٧، **رسالة العراق**، العدد ٢١، أيلول ١٩٧٧، ص١٤.



ـ العلوي، هادي، مصائر الإسلام المعاصر، النهج، العدد ١٧، ١٩٨٧، ص ٨ ـ ٣٤.

ـ العسكري، سامي، الإمام الصدر ودوره في الصراع السياسي في العراق، في: مجموعة باحثين، الصدر: دراسة في حياته وفكره، بيروت، دار الإسلام، مؤسسة العارف، ١٩٩٦، ص٥٢١ ـ ٥٥٠.

ـ العطية، غسان، حزب الدعوة الإسلامية، الملف العراقي، لندن العدد، ١٩٩٣.

ـ فضل الله، محمد حسين، «حوار شامل»، دراسات فلسطينية، بيرت، العدد ٣، صيف ١٩٩٥، ص٩٣ ـ ١٢١.

ـ العطية، العزاء الحسيني، النور، لندن، العدد ٧٥، آب ١٩٩٧، ص٤٦ وما يليها.

ـ عبد الجبار، فالح، «النزعة القومية العربية والإسلام»، قضايا فكرية، القاهرة، المجلد ١٣ ـ ١٤، تشرين الأول ١٩٩٣، ص٣٢٩ ـ ٣٤٥.

ـ عبد الجبار، محمد، «إشكالية الدعوة إلى الإسلام بعيداً عن الإيديولوجيا»، الحياة، لندن، السبت ٢١ آذار، ١٩٩٢.

ـ عبد الجبار، «أفكار حول الدولة والدولة الإسلامية»، قضايا عراقية، المعهد العراقي، واشنطن دي. سي. العدد ١١، تشرين الثاني ١٩٩٣، ص١٢ ـ ١٥.

ـ الجمعية المؤسسة لجامعة الكوفة (١٩٦٨)، «جامعة الكوفة: فكرتها، أهدافها، ومنهجها»، بغداد، مطبعة الأزهار.

ـ الموحد، نبيل (اسم حركي)، «ظاهرة التخلف التنظيمي في العمل الإسلامي المعاصر» دراسات وبحوث، مجلة تصدرها جماعة العلماء المجاهدين في العراق (مقرها طهران)، العدد ٢، السنة الأولى، ١٤٠٢ هجرية، كانون الثاني ١٩٨١، ص٢٧٥ ـ ٢٦٨.

ـ النجار، أحمد، «أزمة البنوك الإسلامية»، الشرق الأوسط، العدد ٥٤٥٥، الخميس ٤ تشرين الثاني ١٩٩٣.

ـ القرضاوي، يوسف، «الاقتصاد الإسلامي نظام أخلاقي»، الشرق الأوسط، العدد ٥٤٧٦، الخميس ٥، تشرين الثاني ١٩٩٣، ص١٧.



- القزويني، جودت «الحركة الأخبارية وحقيقة الصراع الأصولي ـ الأخباري، الفكر الجديد، المجلد ١، العدد ١، كانون الثاني ١٩٩٢، ص٢٠٦ ـ ٢٦٦.

- شيخ من بغداد (اسم حركي): «الشعوبية والشيعة: حوار بين شيخ من بغداد والدكتور م. أ. حاتم من القاهرة، المواسم، أكاديمية الكوفة، هولندة، العدد ١٤، ١٤١٣ هجرية (١٩٩٣)، ص١٠٥ ـ ١٨٥.

- بحر العلوم، السيد محمد، «الإسلاميون وخيار الديمقراطية، ورقة قدمت في ندوة عقدتها (مدرسة الدراسات المشرقية والأفريقية)، ١٩ ـ ٢٠ كانون الثاني ١٩٩٤.

- زبير، عبد الرزاق، «دراسة في الإصلاح الزراعي، مراجعة، مخطوطة المحاضرات غير منشورة تتكون من ١٤٤ صفحة ألقيت في كلية القانون والسياسة، جامعة بغداد في العام الدراسي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦.

كتب باللغة الإنجليزية

- Abrahamian, Ervand, (1982) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, N. J: Princeton University Press.

- ____________________, (1993), *Khomeinism, Essays on the Islamic Republic*, London: I. B. Tauris.

- Akhavi, Shahrough (1980), *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Albany, State University of New York Press.

- Algar, Hamid (1980),*Religion and State in Iran, The Role of Ulama in Qajar Period 1785 - 1906*, Berkely, Los Angeles: University of California Press.

- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso.

- Amanat, Abbas (1988), «Between the Madrasa and the Market Place: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism», in Said Amir Arjomand (ed.), Authority and Political Culture in Shi'ism, Albany: State University of New York Press.

- Amnesty International, International Report, The Death Penalty, A Survey by Country, 26 September, 1979.

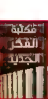
- Arjomand, Said Amir (ed.) (1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion*, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran, from the beginning to 1890, Chicago: Chicago University Press.



- ________________________, (1988), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany: State University of New York Press.
- _________________________, (1989), *The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran*, Oxford: Oxford University Press.
- Axelgard, Frederick W. (ed.), (1986), Iraq in Transition: A Political, Economic and Strategic Perspective, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Aziz, Tariq (1981), Iraq-Iran Conflict, Questions and Discussions, translated by Naji al-Hadithi, London, Third World Centre.
- Azm, Sadik Jalal (1993), «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches», South Asia Bulletin (SAB), volume XIII, nos 1 and 2, 1993, pp. 1»55.
- Bagley, F. R. C, «The Azhar and Shi'ism», The Muslim World, vol. L, 1960, pp. 122«9.
- Baldick, Julian (1989), Mystical Islam, London: I. B. Tauris.
- Baram, Amatzia, (1981) «The June Elections to the National Assembly in Iraq, An Experiment in Controlled Democracy», Orient, 22, 1 March 1981, pp. 391«412.
- _______________, (1983), «Mesopotamian Identity in Ba'thi Iraq», Middle Eastern Studies, volume 19, no. 4, October, 1983, pp. 246«455.
- _______________, (1989), «The Ruling Elite in Ba'thi Iraq, 1968«1986: The Changing Features of a Collective Profile», International Journal of Middle Eastern Studies, 21, 1989, pp. 447«93.
- _______________, (1990), «Radical Shi'ite Opposition Movements in Iraq», in Emmanuel Sivan and Menachem Friedman (eds), (1990) Religious Radicalism and Politics in the Middle East, Albany:State University of New York Press.
- _______________, (1991),Culture History and Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968«89, Oxford: St. Antony»s College, in association with Macmillan.
- _______________, (1991), «From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements of Iraq», in James Piscatori (ed.), (1991) Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis, Chicago, The American Academy of Arts and Sciences.
- Batatu, Hanna, (1977), «Class Analysis and Iraqi Society», in Saad Eddin Ibrahim and Nicholas Hopkins (eds), (1977) Arab Society, Social Science Perspective, Cairo American University Press.



- ______________, (1981), «Iraq»s Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects», Middle East Journal, 35, pp. 578«94.
- ______________, (1986) Iraq»s Shi'a: Their Political Role and the Process of their Integration into Society, in Barbara Frayer Stowasser, (1986) Islamic Impulse, Washington, Georgetown University Centre for Contemporary Arab Studies, 1987.
- ______________, (1986) «Shi'i Organizations in Iraq: Al-Da'wah al-Islamiyah and al-Mujahidin», in Juan Cole and Nikki Keddie (eds), (1986) Shi'ism and Social Protest, New Haven, Yale University Press.
- ______________, (1978, 1989) Old Social Classes and the Revolutiuonary Movements of Iraq, Princeton, N. J, Princeton University Press. Third paperback print.
- Bayat, Mongal, «Islam in Pahlavi and Post-Pahlavi Iran: A Cultural Revolution»»», in John L. Espositio (ed.) (1980), Islam and Development, New York, Syracuse University Press.
- Beblawi, Hazim and Lucciani, Giacomo (eds) (1987), The Rentier State, London, Croom Helm.
- Bengio, Ofra, «Shi'ism and Politics in Ba'thi Iraq», Middle Eastern Studies, vol. 21, no. 1, January 1985, pp. 1«14.
- Berkey, Jonathan, (1992), The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Boulares, Habib, (1990) Islam: The Fear and the Hope, London: Zed Press.
- Bozzo, Anna, «Islam and the State: Theory and Praxis for the Algerian «Ulama», Journal of Algerian Studies (JAS), vol. 1, 1996, pp. 51«64.
- Calder, Norman, «Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence», Bulletin of School of Oriental and African Studies, Volume XLIV, 1981, pp. 468«80
- ______________, «Khums in Imami Shi'i Jurisprudence», Bulletin of School of Oriental and African Studies, vol. XLV, 1982, pp. 39«47.
- CARDRI (Committee Against Repression and for Democratic Rights in Iraq), (1986) Saddam»s Iraq, Revolution or Reaction, London, ZED.
- Chartouni ———— Dubarry, May, «The Development of Internal Politics in Iraq», in Hopwood et al. (eds), (1993)Iraq:Power and Society, Ithaca Press, Reading. pp. 19«36.
- Chaudry, Kiren Aziz, «On the Way to Market», MERIP, no. 172, v. 21, no. 3, May«June 1991, pp. 14«23.



- ______________, The Myths of the Market and the Common History of Late Developers, Politics and Society (PS), V. 21, no. 3, September 1993, pp. 245«74.
- ______________, Economic Liberalization and the Lineages of the Rentier State, Comparative Politics, (CP) October, 1994, p. 1«25.
- Choudhury, Masudul Alam and Malik, Uzir Abdul, (1992) The Foundations of Islamic Political Economy, London, Macmillan, Hing Kong .
- Cobban, Helena, «The Growth of Shi'i Power in Lebanon», in Juan Cole and Nikki Keddie (eds), (1986) Shi'ism and Social Protest, New Haven, Yale University Press.
- Cohen, Stweart A. (1976), British Policy in Mesopotamia, 1903«1914, Ithaca Press, London.
- Cole, Juan R. I., (1983) «Imami Jurisprudence and the Role of the Umma: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Examplar», in Niki R. Keddie, (ed.) (1983) Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution, New Haven, Yale University Press.
- ______________, (1985) «Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722«1780: The Usuli Akhbari Conflict Reconsidered», Iranian Studies, Volume XVIII, No. 1, winter 1985. pp. 3«33.
- ______________, (January 1985) «Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786«1850», Middle Eastern Studies, 22, January 1986, No. 4, pp. 461«480.
- Cole, Juan and Keddie, Nikki (eds), (1986) Shi'ism and Social Protest, New Haven, Yale University Press.
- Cole, Juan and Momen, Moojan, «Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq», Past and Present, 112, August 1986, pp. 112«43.
- Cooper, John, «The Muqaddas al ———— Ardabili on Taqlid», in Said Amir Arjomand (ed.), (1988), Ch. 12.
- Cordsman, Anthony H. and Vagner, Abraham R., (1990), The Lessons of Modern War, The Iran-Iraq War, Volume II, London, Mansell Publishing House.
- Cummings, John Thomas; Askari Hossein and Mustafa, Ahmad, Islam and Modern Economic Change, in John L. Espositio (ed.), (1980) Islam and Development, New York, Syracuse University Press.
- Dickens, A. G., (1968, 1992) The Counter Reformation, Thames and Hudson. London



- Dodge, Bayard, Al-Azhar, A Millenium of Muslim Learning, Washington D. C., The Middle East Institute, 1961.
- Durkheim, Emile, (1915, 1971) The Elementary Forms of Religious Life, London, Novello and Company, seventh impression. 1971
- ______________, «The Social Foundations of Religion», in Roland Robertson (ed.), Sociology of Religion, Penguin Education, 1976, pp. 42«54.
- Edmonds, C. J., «The Iraqi-Persian Frontier: 1639«1938», Asian Affairs, vol. 62, 1975, pp. 147«54.
- Eickelman, Dale F., Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Centre, Austin, University of Texas Press1976.
- Enayat, Hamid, (1983) «Khumayni»s Concept of the «Guardian of the Jurisconsult», in James Piscatori (ed.), (1983) Islam in the Political Process, Cambridge, Cambridge University Press.
- ______________, 1982 (1988) Modern Islamic Political Thought, London, Macmillan.
- Esposito, John L. (ed.), (1980), Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change, New York, Syracuse University Press.
- Fakhry, Majid, 1970 (1983) A History of Islamic Philosophy, London, Longman.
- Farouk-Sluglett, Marion, «From the Politics of Notables to the Politics of Parliamentary Government, Iraq 1921«31», 1993, unpublished paper.
- ______________, «The Meaning of Infitah in Iraq», 1992, unpublished paper.
- Fernea, Robert A., (1970), Shaykh and Effendi, Changing Patterns of Authority Among the El Shabana of Southern Iraq, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Fernea, Elizabeth W., (1965)1969 Guests of the Sheikh: An Ethnography of an Iraqi Village, Garden City, New York, Anchor Books.
- Fischer, Michael J., (1980) Iran From Religious Dispute to Revolution, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Fuccaro, Nelida, (1997), «Ethnicity, State Formation and Conscription in Postcolonial Iraq: The Case of Yazidi Kurds of Jabal Sinjar», International Journal of Middle East Studies, 29, 1997, pp. 559«80.
- Gellner, Ernest, (1981) 1989, Muslim Society, Cambridge, Cambridge University Press.
- ______________, (1983) 1992, Nations and Nationalism, Oxford, Blackwell.



- _______________, (1992), Post-modernism, Reason and Religion, London, Routledge.
- Gilsenan, Michael, Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in Sociology of Religion, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Gotlieb, Yosef, «Sectarianism and the Iraqi State», in Michael Curtis (ed.), (1981) Religion and Politics in the Middle East, Boulder, Colorado, Wetsview Press. ch. 12.
- Graham, Robert, (1987), Iran: The Illusion of Power, London, Croom Helm.
- Haim, Sylvia G. (ed.), (1962) Arab Nationalism, An Anthology, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- _______________, «Shi'ite Clerics and Politics: Some Recent Tendencies», Israel Oriental Studies, 10, 1980, pp. 165 - 72.
- Ha'iri, Abdul Hadi, (1977) Shi'ism and Constitutionalism in Iran, A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics, Leiden, E. J. Brill.
- Halliday, Fred, «Iranian Foreign Policy Since 1979: Internationalism and Nationalism in the Islamic Revolution», in Cole and Keddie (eds), Shi'ism and Social Protest (1986).
- _______________, (1995), Islam and the Myth of Confrontation, London, I. B. Tauris.
- Harik, Iliya and Sullivan, Denis (eds), (1992) Privatization and Liberalization in the Middle East, Bloomington, Indiana University Press.
- Hegel, W. F., (1967) Philosophy of Right, translated by T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press.
- Heikel, Mohamed (1982), Iran: The Untold Story, Pantheon, New York.
- Heine, Peter, Zghurt und Schmurt, Zur gesellschaflichen Sturktur der Schiiten im Irak bis 1958, Al-Rafidayn, Jahrbuch zu Geschichte Und Kultur des Modernen Iraq, , Band 3, Hrsg. von Peter Heine, Wuerzburg, Ergon Verlag, 1995, pp. 7«17
- _______________, Der Abriss des Minaretts, «Ein Beitrag ueber den sunnitisch-schitishcen Konflikt im Iraq», Al-Rafidayn, Band 1, Wuerzburg, Ergon Verlag, 1991, pp. 63 - 8
- _______________, «Political Parties, Institutions and Administrative Structures», in Hopwood, Derek et. al. (eds) (1993), Iraq: Power and Society, Ithaca Press, Reading.



- Hill, Christopher, (1972, 1991)The World Turned Upside Down, Radical Ideas During the English Revolution, Penguin Books, London.
- Hobsbawm Eric (1990) Nations and Nationalism Since 1870, Programme, Myth, Reality, Cambridge, Cambridge University Press.
- _______________, , (1994, 1995) The Age of Extremes, Abacus, London.
- Hoepp, Gerhard and Paetzold, Mathias, «Arabs and the Great Revolution of the French. Impulses and Effects in the Nineteeth Century», Asia, Africa Latin America, (AALA), Akademie-Verlag, Berlin, no. 25, 1989, pp. 57-70.
- Holt, P. M., (1966) Egypt and the Fertile Crescent, 1516-922, A Political History, London, Longmans.
- Hourani, Albert, (1962) 1991, Arab Thought in the Liberal Age, 1798«1939, Cambridge, Cambridge University Press.
- _______________, (1991) A History of the Arab People, London, Faber and Faber.
- Hudson, Michael C., «The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics», in James P. Piscatori (ed.), 1983, op. cit. p.p 7397».
- Iraqi National Congress (INC) (1993), Crimes Against Humanity, London.
- Jabar, F., «Les Origines et L «Ideologie du Neo-Islamisme», La Pensee, 299, Juillet-aout-septembre, 1994, pp. 518».
- _______________, «Changing Phases of Responsive Social Movements in Sunni Islam: A Contribution Towards Classification», in Association of Iranian Researchers (ACI), Government and Religion, A Seminar at the University of London held in February 1997, published in Paris, May 1997.
- Jamali, Fadhil, «The Theological Colleges of Najaf», The Muslim World, Hartford, volume 1, no. 59, January, 1960, pp. 1522».
- Jericho, A. and Simonsen, J. Baek (eds) (1997) Islam in a Changing World, Europe and the Middle East, Curzon, London.
- Johansen, Baber (1988), The Islamic Law of Land Tax and Rents, Croom Helm, London.
- K. S. Jomo (ed.), (1992) Islamic Economic Alternatives, Critical Perspectives and New Directions, London, Macmillan.
- Katouzian, Homa, «Shi'ism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr», in Keddie, N. R (ed.) (1983) Religion and Politics in Iran.
- Kazemi, Farhad, (1980) Poverty and Revolution in Iran, The Migrant Poor, Urban Marginality and Politics, New York, New York University Press.



- Keddie Nikki R., (1980), Iran, Religion, Politics and Society (Collected Essays), London, Frank Cass.
- ______________, (ed.) (1983), Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution, New Haven, Yale University Press.
- ______________, (1983) An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani», Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- Kedourie, Elie, «Continuity and Change in Modern Iraqi History», Asian Affairs, volume 62, 1975, pp. 1406».
- ______________, The Iraqi Shi'is and their Fate, in Martin Kramer (ed.), (1987) Shi'ism, Resistence and Revolution, Boulder, Colorado, Westview Press.
- Kelidar, Abbas (ed.), (1979), The Integration of Modern Iraq, London, Croom Helm.
- Kepel, Gilles, (1985) The Prophet and the Pharaoh, Muslim Extremism in Egypt, translated by Jon Rotschild, London, Al Saqi Books.
- Khadduri, Majid, (1969), Republican Iraq, A Study in 'Iraqi Politics since the Revolution of 1958, Oxford, Oxford University Press.
- ______________, (1978), Socialist Iraq, A Study in Iraqi Politics since 1968, Washington D. C., The Middle East Institute.
- Khalidi, Rashid et. al. (eds) (1991), The Origins of Arab Nationalism, New York, Columbia University Press.
- Khalil, Samir (1989), Republic of Fear, Berkeley, University of California Press.
- Kholberg, Etan (1988), Imam and Community in the Pre-Ghayba Period, in Said Amir Arjomand (ed.), Authority and Political Culture in Shiism.
- Kienle, Eberhard, (1990) Ba'th vs. Ba'th: The Conflict between Syria and Iraq, 1968 - 1989, London, I. B. Tauris.
- Lewis, Bernard, (1988) 1991, The Political Language of Islam, Chicago, University of Chicago Press.
- ______________, (1961)The Emergence of Modern Turkey, London, Oxford Univeristy Press.
- Longrigg, Stephen Hemsely, (1953, 1956), Iraq, 1900 to 1950, A Political, Social and Economic History, Oxford, Oxford University Press.
- Lukes, Stephen, (1973) Emile Durkheim, Penguin.
- Makiyya, Kanan, (1993) Cruelty and Silence, London, Jonathan Cape.



- Makdisi, George, (1981), The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh, Edinburgh Univesity Press.
- Mallat, Chibli, «Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm», Third World Quarterly, 10, 1988, pp. 699729».
- _______________, (1993), The Renewal of Islamic Law, Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mannan, M. A., (1970) Islamic Economics, Theory and Practice, A Comparative Study, Lahore, Muhammad Ashraf.
- _______________, (1982) Islamic Perspective on Market Prices and Allocation, Jeddah, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.
- Marr, Phebe Ann, (1985) The Modern History of Iraq, Boulder, Colorado, Westview Press.
- _______________, «Iraq's Leadership Dilemma: A Study of Leadership Trends», 1948«68, Middle East Journal, 24, 1970, pp. 283 - 301.
- _______________, «The Political Elite in Iraq», in George Leczowski (ed.), (1975), Political Elites in the Middle East, Washington D. C, American Enterprise Institute for Public Political Research.
- Martin, Vanessa, (1989) Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906, London, I. B. Tauris.
- Marx, Karl, «Critique of the Goethe Programme, Marginal Notes to the Programme of the German Workers» Party», in Marx, Karl and Engels, Frederich, (1970) 1973, Selected Works, volume III., Moscow, Progress Publishers, pp. 13 - 30.
- _______________, (1976) 1982, Capital, A Critique of Political Economy, volume I, translated by Ben Fowkes, Penguin.
- _______________, Capital, A Critique of Political Economy, volume III, translated by Davis Fernbach, Penguin, 1981.
- Matthee, Rudi, «The Egyptian Opposition on the Iranian Revolution», in Cole and Keddie (eds), (1986) Shi'ism and Social Protest, pp. 247- 74.
- Maududi, Abul A'la, Capitalism, Socialism and Islam, Kuwait, Safat, Islamic Book Publishers, 2nd edition, 1987.
- Maul, Hans and Pick, Otto (eds), (1989) The Gulf War, London, Pinter.



- Momen, Moojan, (1985) An Introduction to Shi'i Islam, New Haven, Yale University Press.
- Mohamedou, Mohammad-Mahmoud, (1998) Iraq and the Second Gulf War, State Building and Regime Security, San Fransisco, Austin and Winfield Publishers.
- Mortimer, Edward, (1982) Faith and Power, The Politics of Islam, London, Faber and Faber.
- Mottahedeh, Roy, (1985) 1987, The Mantle of the Prophet, Learning and Power in Modern Iran, Harmondsworth, Penguin.
- Moussavi, Ahmad Kazemi, «The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlid in the Twelver Shi'i Community», Iranian Studies, volume XVIII, no. 1, winter 1985, pp. 35«51.
- Muhsin, Jabr, Harding, George and Hazelton, Fran, Iraq in the Gulf War, in CARDRI, 1986, pp. 229 - 41.
- Najmabadi, Afsaneh, (1987), Land Reform and Social Change in Iran, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Nakash, Yitzhak, «An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura», Die Welt des Islams, 33, (1993), pp. 161 - 81.
- _______________, (1994)The Shi'is of Iraq, Princeton, New Jersy, Princeton University Press.
- Naqvi, S. N. H. (Syed Nawab Haider), (1985), Ethics and Economics, An Islamic Synthesis, Leicester, The Islamic Foundation.
- Nasrawi, Abbas al-, The Economy of Iraq, Oil, Wars, Destruction of Development and Prospects, 1950 - 2010, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1994.
- Newman, Andrew J., «The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran», Die Welt des Islams, 33, (1993), pp. 60- 112.
- Niblock, Tim and Murphy, Emma (eds) (1993), Economic and Political Liberalization in the Middle East, London, British Academic Press.
- Norton, Augustus Ritchard, Shi'ism and Social Protest in Lebanon, in Cole and Keddie (eds) Shi'ism and Social Protest, 1986.
- O'Ballance, Edgar, (1988) The Gulf War, London, Brassey's Defence Publishers.
- Owen, Roger, «Class and Class Politics in Iraq Before 1958: The «Colonial and Post-Colonial State» in Robert A. Fernea and Wm. Roger Louis, The Ir-



aqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited, 1991, London, I. B. Tauris. ch. 9.

- ______________, (1992), State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East, London, Routledge.
- Picard, Elizabeth, The Lebanese Shi'a and Political Violence, UNRISD, Discussion Papers, April 1993.
- Piscatori, James P., (1983) Islam in the Political Process, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pool, David, (1979) «From Elite to Class: The Transformation of Iraqi political Leadership», in Kelidar Abbas (ed.) (1979), The Integration of Modern Iraq, London, Croom Helm.
- The Holy Qur'an, translation and commentary by Abdullah Yusuf Ali, (n.p.) Islamic Propagation Centre International, 1946.
- The Holy Qur'an, translated by M. A. H. Shakir, Al-Kho'i Benevolent Foundation, 4th edition, 1991.
- Reetz, Dietrich, «Enlightment and Islam: Sayyid Ahmad Khan's Plea to Indian Muslims for Reason», Asia Africa, Latin America (AALA), Akademie-Verlag, Berlin, no. 25, 1989, pp. 71 - 80.
- Rieck, Andreas (ed. and trans) (1984), Unsere Wirtshcaft, Berlin, Kalus Schwarz.
- Roberts, Hugh, «The Zeroual Memorandum: The Algerian State and the Problem of Liberal Reform», The Journal of Algerian Studies (JAS), V. 1, 1996, pp. 1- 19.
- Robertson, Roland (ed.), (1969, 1976) Sociology of Religion, Penguin Education.
- ______________, (1970), The Sociological Interpretation of Religion, Oxford, Basil Blackwell.
- Rodinson, Maxime, (1977) Islam and Capitalism, Penguin.
- Roy, Olivier, (1994), The Failure of Political Islam, translated by Carol Volk, London, I. B. Tauris.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, (1981) Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism, Albany, State University of New York Press.
- Sadr, Ayatollah Muhammad Baqir al-, Unsere Wirtschaft: eine gekurzte kommentierte des Buches Iqtisaduna von Muhammad Baqir as ———— Sadr, trans Andreas Rick, Berlin, Klaus Schwaz, 1984.
- Said, Edward, (1978), Orientalism, London, Routledge.



- _______________, (1981), Covering Islam, How the Media and the Experts Determine How We See The Rest of the World, New York, Pantheon.
- Salame, Ghassan, (ed.) (1944, 1996), Democracy without Democrats» The Renewal of Politics in the Muslim World, I. B. Tauris, London.
- Schubel, Vernon James, (1993) Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'i Devotional Rituals in South Asia, Columbia, University of South Carolina Press.
- Shiblak, Abbas F., (1986), The Lure of Zion: The Case of The Iraqi Jews, London, Al Saqi Books.
- Sidahmed, Abdel Salam, (1997), Politics and Islam in Contemporary Sudan, London, Curzon.
- Siddiki, Muhammad Nejatullah, (1978) Contemporary Literature on Islamic Economics, International Centre for Research on Islamic Economics, Jedda, King Abdul Aziz University, U. K, The Islamic Foundation.
- _______________, (1981), Muslim Economic Thinking, A Survey of Contemporary Literature, London, The Islamic Foundation.
- Sivan, Emanuel, (1985), Radical Islam, New Haven, Yale University Press.
- _______________, «Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution», International Journal of Middle East Studies, vol. 21, no. 1, February 1989, pp. 1 - 30.
- Sivan, Emanuel and Friedman, Menachem (eds), (1990), Religious Radicalism and Politics in the Middle East, Albany, State University of New York Press.
- Slugletts (Farouk-Sluglett, Marion and Peter Sluglett), «Some Reflections on Sunni/Shi'i Question in Iraq», British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, vol. 5, no. 2, 1978, pp. 79 - 87.
- _______________, «Iraqi Bathism: Nationalism, Socialism and National Socialism», in CARDRI, 1986. op. cit., pp. 89 - 107.
- _______________, (1990), Iraq Since 1958, From Revolution to Dictatorship, London, I. B. Tauris.
- _______________, «The Histriography of Modern Iraq», The American Historical Review, volume 96, no. 5, December 1991, pp. 1408 - 21.
- _______________, «The Social Classes and the Origins of the Revolution», in Robert A. Fernea and Roger Wm. Louis (eds) (1991), The Iraqi Revolution of 1958, London, I. B. Tauris, ch. 7.
- _______________,«Sunnis and Shi'is Revisited:Sectarianism and Ethnicity in



Authoritarian Iraq», in Hopwood, Derek et al. (eds), Iraq:Power and Society, (1993), Oxford, St. Antony's Colledge, pp. 75 - 90.

- Smith, A. (1971) Theories of Nationalism, London, Duckworth.
- Solh, Camillia Fawzi El-, «Egyptian Migrant Labour in Iraq: Economic Expediency and Socio-political Reality», in Hopwood, Derek et al. (1993), Iraq: Power and Society.
- Springborg, Robert, «Infitah, Agrarian Transformation, and Elite Consolidation in Contemporary Iraq», Middle East Journal, 40, 1986, pp. 33 - 52.
- Stark, Freya, (1938) 1992, Baghdad Sketches, Marlboro, Vermont, The Marlboro Press.
- Stapleton, Barbara, The Shi'a of Iraq, An Historical Perspective on the Present Human Rights Situation, A Report to the Parliamentary Human Rights Group. Published by the Parliamentary Human Rights Group, London, March 1993.
- Taji-Farouki, Suha, (1996), A Fundamentalist Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate, London, Grey Seal.
- Taleghani, Ayatullah Sayyid Mahmud, (1982), Society and Economics in Islam, translated from the Persian by R. Campbell, with an introduction by Hamed Algar, Berkeley, Mizan Press.
- Taleqani, Seyyed Mahmood, (1983) Islam and Ownership, translated from the Persian by Ahmad Jabbari and Farhang Rajaee, Mazda Publishers, Lexington.
- Tauber, Elizer, «Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd Al-Rahman Al-Kawakibi, Najib «Azuri and Rashid Rida», British Journal of Middle Eastern Studies, vol., 21, no. 2, 1994, pp. 188 - 98.
- Tibawi, A. L., (1979), Islamic Education, Its Traditions and Modernization into Arab National Systems, London, Luzac and company.
- Tripp, Charles, (1993), «The Iraq - Iran War and the Iraqi State», in Hopwwod, Derek et. al. (eds), Iraq: Power and Society.
- ______________, «An Islamic Economics» Problems in the Imagined Reappropriation of Economic Life, Department of Political Studies, SOAS, University of London, Conference on Identity, Modernity and Politics, 14 -15 September, 1994. Draft Paper.
- Tritton, A. S., (1957), Muslim Education in the Middle Ages, London, Luzac.



- Turner, Bryan S., (1983), Religion and Social Theory, A Materialist Perspective, London, Heinemann.
- Turner, Victor, (1974), Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society, Ithca, New York, Cornell University Press.
- ______________, (1969), The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, London, Routledge & Kegan Paul.
- UN High Commissionar For Refugees, Geneva, November, 1994.
- Uwe-Rahe, Jens, «Die iraqischen Sunniten und Schiiten aus deutscher Perspektive (1927 - 41): Ein Konfessioneller Konflikt»», Al-Rafidayn, Band 2, 1993, Wuerzburg, Ergon, pp. 67 - 82.
- Watt, W. Montgomery, (1962) 1987, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, University Press of Edinburgh.
- ______________, (1988) 1989, Islamic Fundamentalism and Modernity, London, Routledge.
- Weber, Max, (1968) 1978, Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology, volume 1, edited by Guenther Roth and Clans Wittich, volume 1, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press.
- Wiley, Joyce N., (1992), The Islamic Movement of Iraqi Shi'as, Boulder, Lynne Reiner Publishers.
- Wilson, Rodney (1979), The Economics of the Middle East, Macmillan, London.
- Zubaida, Sami, «Is There A Muslim Society» Ernest Gellner's Sociology of Islam», Economy and Society, volume 24, no. 4, May 1995, pp. 151 - 88.
- ______________, Community, Class and Minorities in Iraqi Politics, in Robert A. Fernea and Wm. Roger Louis, The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited, 1991, London, I. B. Tauris. ch. 11.
- ______________, (1989), Islam The People and the State, Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East, London, Routledge.
- ______________, (1978), Theories of Nationalism, in Littlejohn (ed.), Power and the State, London, Croom Helm.
- 7. Dissertations
- Clark, Katharine Anne Mary, The Development of Ethnic and Religious Sectarianism in Iraq Since 1968, MA Dissertation, University of Exeter, September 1994.
- Pool, David, (1972) Politics of Patronage: Elites and Social Structure in Iraq, UMI, Dissertation Information Service.



- Shazly, N. E. al-, The Tanker War Political Objectives and Military Strategy, University of Exeter, June 1995.
- Uwe-Rahe, Jens Irakische Schiiten Im Londoner Exil, Eine Bestandsaufnahme iherer Organisationen und Untersuchung ihrer Selbstdarstellung (1991«1994), Philosophischen Fakultaet der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universitaet zu Bonn, 1995.



فهرس المحتويات



الجزء الرابع: التصادم في عهد البعث

الجزء الخامس

الإيديولوجيا: النظريات الاجتماعية ـ السياسية والنظريات الاقتصادية



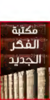
كتب صدرت للمؤلف

بالعربية

- في الأحوال والأهوال- المنابع الاجتماعية للعنف في الثقافة العربية، دار الفرات، بيروت، ٢٠٠٨
- التوتاليتارية (ترجمة حسني زينه)، بيروت، ٢٠٠٧
- الديمقراطية، بيروت، ٢٠٠٧
- المجتمع المدني، بيروت، ٢٠٠٦
- الديمقراطية المستحيلة، دار المدى، بيروت، ١٩٩٨
- ما بعد الماركسية، دار المدى، ١٩٩٨
- القومية مرض العصر أم خلاصه، دار الساقي، لندن، ١٩٩٥
- المجتمع المدني في العراق، القاهرة، ١٩٩٥
- معالم الخرافة والعقلانية في الفكر السياسي العربي، دار الساقي، لندن، ١٩٩٢
- بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي، بيروت، ١٩٩٠
- فرضيات حول الاشتراكية: الماركسية/ القومية/الاسلام، بيروت، ١٩٩٠
- المادية والفكر الديني المعاصر، بيروت، ١٩٨٥

بالإنجليزية

- الحركات الشيعية في العراق، دار الساقي، لندن، ٢٠٠٣
- القبيلة الدولة: القومية والإثنية في الشرق الأوسط (تحرير)، دار الساقي، لندن، ٢٠٠٢
- آيات الله والمتصوفة، الايديولوجيون - الدولة والدين والمجتمع في العراق (تحرير)، دار الساقي، لندن، ٢٠٠٢
- ما بعد الماركسية والشرق الاوسط (تحرير)، لندن، ١٩٩٧



ترجمات ابرزها:

- ما العولمة؟ الكويت ٢٠٠٠، بيروت ٢٠٠٨
- رأس المال (٣ مجلدات)، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨٥، ودار التقدم، موسكو ١٩٩٠
- الجزء المجهول من رأس المال، الفارابي، بيروت، ١٩٨٩
- الاقتصاد السياسي للتخلف، الفارابي، بيروت، ١٩٧٩

هذا الكتاب

وُضع هذا الكتاب في لندن بين أعوام ١٩٩١-١٩٩٨، وقدّم للنشر بعد هذا التاريخ، وكان يُفترض صدوره عام ٢٠٠٢، لكن نذر الحرب الوشيكة على العراق حملت الناشر اللندني على طلب فصل جديد (هو المقدمة) لسدّ الفراغ. فكان أن تأخر صدور الكتاب إلى ربيع ٢٠٠٣، وبالتحديد بعد غزو العراق.

الطبعة العربية ترجمة حرفية للنص الإنجليزي تولاها الأستاذ أمجد حسين، وهي تعكس إيقاع الجملة عنده، أما الذائقة اللغوية فباتت خليطاً من ذائقته وذائقتي.

هذا الكتاب هو محاولة لفهم العلاقة بين المقدس والدنيوي في مناشئ حركات الاحتجاج الدينية في العراق، بمقارنة، مضمرة في الأغلب، مع إيران، اعتماداً على الأدوات النظرية لسوسيولوجيا الدين، وعلى مناهج البحث الأكاديمية.

جهدت في أن يتحاشى الكتاب أحكام القيمة، وأن يتمسك بمعاينة موضوع البحث من حيث هو بنية، أو نظام معرفي، أو فعل اجتماعي/رمزي، باحثاً عن المعنى.

المؤلّف

بيروت، تشرين الأول (اكتوبر) ٢٠٠٩

